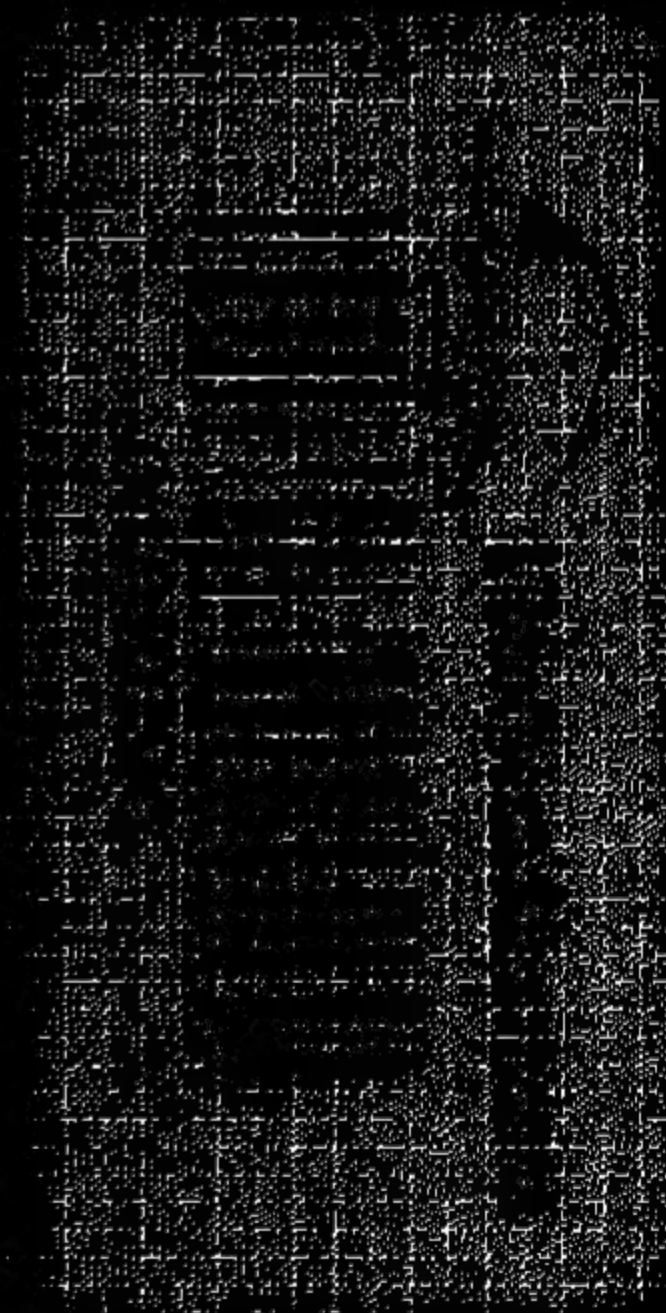
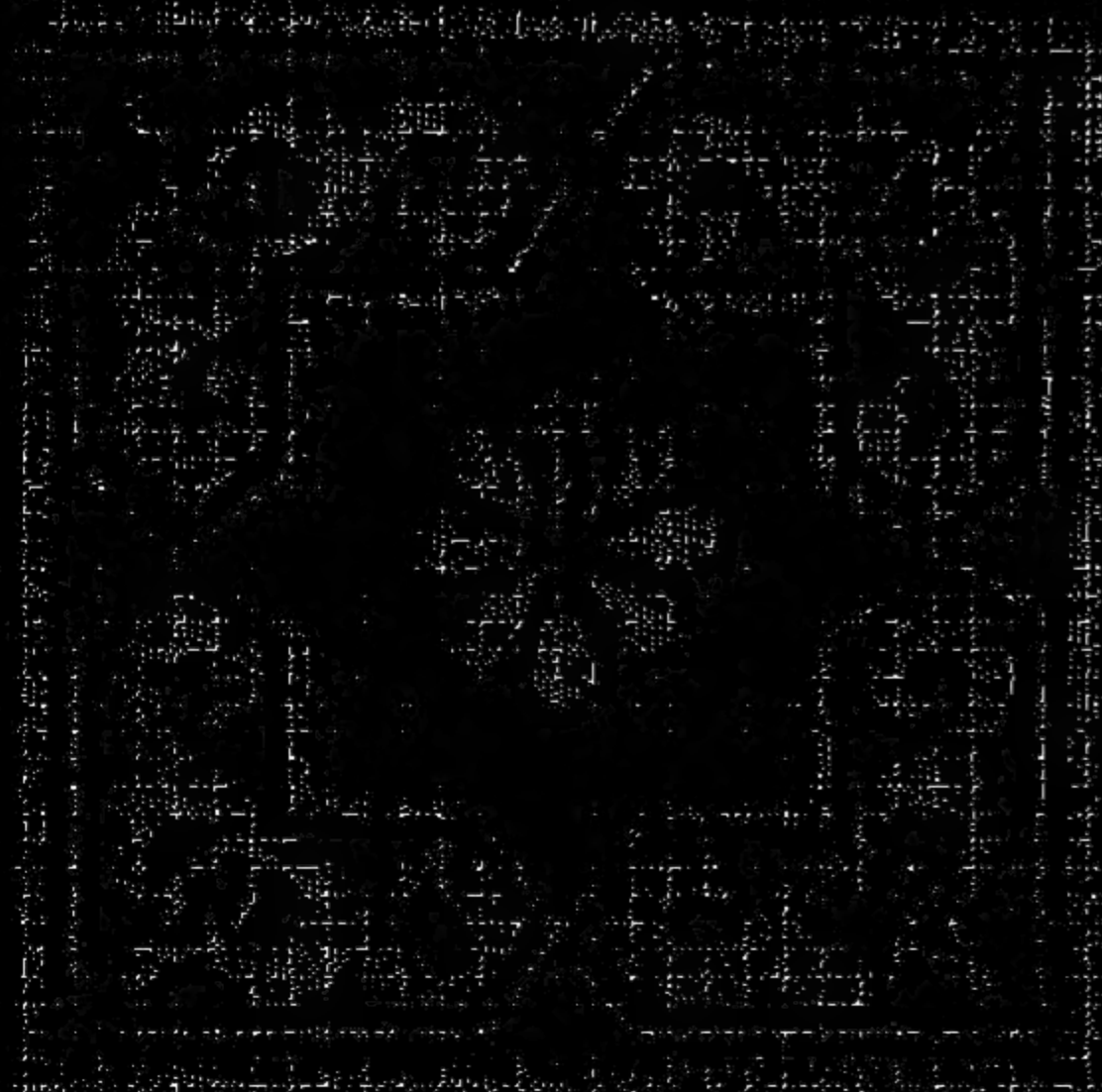


المذكرات لآل أبي بكر

وصك

بأمر من الفرب



الفكر الإسلامي الحديث
وصلته
بالاستعمار العربي

الدكتور محمد البهي

الفكر الإسلامي الحديث
وصلته
بالاستعمار العربي

الطبعة الرابعة

مزيّدة ومنقحة



الناشر

مكتبة وهبة

١٤ شارع الجمهورية : بعبدين

ت ٩١٤٢٢٣

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا
 قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنْ
 الْمُشْرِكِينَ (١٣٥) قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ
 إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ
 وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى
 وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ
 أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ (١٣٦)

[صدق الله العظيم]

تقریر

تقديم الطبعة الرابعة

فيما كتبت في هذا الكتاب عن صلة الاستعمار الغربي بالفكر الإسلامى الحديث ، ومدى تأثير هذا الاستعمار على اتجاهات الفكر الإسلامى فى عصرنا الحاضر — لم أكتب ظنا ولا تخمينا ، ولا متجارزا معسما أو مقلدا منتقضا ، وإنما وقائع سجلتها ، هى من عناصر التاريخ الحديث ومن فعل المستعمرين أو ردا لفعلهم .

ولكن رغما من ذلك ، فإن بعض الكتاب والمفكرين فى مجتمعنا الشرقى الحاضر — لأنه لم يزل متأثرا بالغرب وحضارته وبفكره واتجاهاته . إذ قد عاش فيها وبها فى هذا المجتمع — لم يستطع أن يتصور أن علماء الغرب ، من الذين تصدّوا للدراسات الشرقية الدينية واللغوية على الأخص سلكوا فى طريق البحث ومنهج عرض التعامل الإسلامى مسلك المعين على بقاء الاستعمار الغربى فى البلاد الإسلامىة التى احتلها بصفة عامة منذ النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، مسلك الذى ترجم فكر المستعمر بقلم محترف البحث ومرئى ثوب العالم !

وقد حدث — بعد أن ظهر هذا الكتاب فى طبعاته السابقة — أن صدرت بحوث تتعلق بالمستشرقين يبيّنت فى غير لبس مدى تحدى هؤلاء الإسلام باسم البحث العلمى ، ومدى جراتهم فى توجيه نداءاتهم المتعددة للمسلمين فى الوقت الحاضر فى وجوب إقدامهم على تعديل إسلامهم حتى يلائم الحضارة الإنسانية القائمة ، أو مواجهة الركود قالفناء المحقق !!! كما أبانت مدى خطر هؤلاء على الإسلام والمسلمين ، وأن دعوتهم هذه

لا تقل في هذا الخطر والضرر عن تلك الدعوة الأخرى التي يوجهها
إلحاد العلم الماركسي في الوقت الراهن في أفريقيا وآسيا ١
وآثرت - من أجل إزالة أى أثر للشك - أن أضيف هذه
البحوث التي نشرت أخيراً لهذا الكتاب كلاحق تلحق به . وهى
بحوث ثلاثة :

- أحدها : للمؤلف نشر في مجلة الأزهر
- وثانيها : للدكتور حسين مؤنس نشر في أهرام الجمعة
- وثالثها : للأستاذ الطباوى نشر باللغة الانجليزية في مجلة « العالم الإسلامى »
وبذلك يكون قد توفر لكتاب « الفكر الإسلامى الحديث وخصائصه
بالاستعمار الغربى » في طبعته الرابعة مزيد من الأدلة على قيمة ما عرض
فيه من آراء واتجاهات .
- وأشكر للصدى محمد فتحى عثمان جهوده القيمة عند إعادة طبع
الكتاب في هذه المرة والأخرى التي سبقتها .
- والله وحده تتوجه إليه في أن يوفقنا فيما نعمل ويجزينا خير الجزاء على
ما نقصد لدينتنا وأمتنا .

محمد البهى

١٠ صفر سنة ١٣٨٤
٢٠ يوفية سنة ١٩٦٤

مصر الجديدة

تقديم الطبعة الثالثة

ليس لي من كلفة أقدمها بين يدي الطبعة الثالثة لهذا الكتاب ، إلا أن أعبر عن شكري لله سبحانه وتعالى على نعمة التوفيق فيه . فليس لكاتبه أو مفكره ، أن ينتظر في وصف توفيق الله على نعمة أنعم بها عليه ، وراء قبول قرائه لما كتب ولما فكر ، ولاستجابتهم لما أبدى من رأى وشرح من فكرة ، بما يعبرون عنه من تقدير في صور مختلفة .

فبالرغم من أن لي كتباً وكتابات غير كتاب « الفكر الإسلامي الحديث ووصلته بالاستعمار الغربي » ، فقد كنت أعرف وأعرّف به في رحلاتي المختلفة في المشرق والمغرب ، التي قمت بها منذ منتصف عام ١٩٦٠ إلى آخر عام ١٩٦١ ، سواء في الباكستان أو في الملايو ، أو في أندونيسيا أو في الفلبين ، أو في شمالي إفريقيا : في ليبيا وفي المغرب ، أو في غربي إفريقيا في نيجيريا . فما ذكرت في مرة من المرات أثناء هذه الرحلات ، وما عرفت عند إلقاء محاضرة أو حديث ، إلا بأني مؤلف : « الفكر الإسلامي الحديث ووصلته بالاستعمار الغربي » .

وقد شاء الله أن تكون هذه الطبعة الثالثة بالعربية لهذا الكتاب ، مقرونة في الوجود بالترجمة الأولى إلى اللغة الأندونيسية والتركية والإنجليزية والأردية .

وذلك بفضل الله أعز به ، وأشكره عليه بالتوفر على تأليف جزء ثان لهذا الكتاب ، سيكون مجاله : الفكر الإسلامي في بلاد المغرب وفي الجزء الغربي من إفريقيا .

والله جلّت قدرته أستأنفه السداد فيما أكتب ، وحسن القصد فيما
أخطو إليه .

وكما أملت في يقظة الوعي الإسلامى عن طريق هذا الكتاب عند
صدوره في الطبعتين الأولى والثانية ، يزداد أمل فى قوة هذه اليقظة عند
صدور هذه الطبعة الثالثة ...

والله وليّ الأمر وحده ...
والله المآب ؟

القاهرة : مارس ١٩٦١

الدكتور محمد البهى

مدير جامعة الأزهر

وعضو مجمع البحوث الإسلامية

تقديم الطبعة الثانية

ظهرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب في أكتوبر سنة ١٩٥٧ ،
وبما كادت تنتهي سنة على ظهوره حتى تقدمت هذه الطبعة ، رغم أن
الإعلان عنه من المؤسسة التي تعهدت بتوزيعه كان محدوداً ، ورغم أن
الثلث الذي قدر للورق الجيد منه كان فوق مستوى الثمن للكتاب العربي
في جملته .

ولم أحاول أن أتصل بنقاد من نقاد الكتب ، يعرض له بالمديح
والثناء عليه في صحيفة يومية أو أسبوعية ، ولم أقم بإهداء نسخ منه
إلا لعدد قليل . . . لاشعاً وبخلاً به ، ولكن خشية من أن يساء فهمه
وفهم مؤلفه لو توسعت في إهدائه واقتحمت به بريد الكثيرين من
الكتاب والمفكرين ، خشيت أن تلصق به رغبة الترويح ، وتلصق بمؤلفه
رغبة الدفع لما فيه من آراء ، وخاصة أنا أعلم أن ما فيه من آراء —
تتصل بقيم المستشرقين والاستشراق ، وبقيم الماركسية والوضعية المادية —
سيغضب الكثيرين عن يوالون هذا الاتجاه أو ذاك ، ويعيشون في حياتنا
اليوم على ترديد ما لواحد منهما أو الآخر . . . وعدمهم بين الكتاب والمؤلفين
المعاصرين ليس بقليل .

تركت الكتاب إذن يعيش بنفسه وبقيمته ، بين الكتب التي تخرجها
المطابع العربية : في القاهرة ، وبيروت ، وبغداد ، ودمشق ، والرباط .

ومن فضل الله عليه وعلى مؤلفه ، أن لقي من التقدير ما يَسرُّ له نفاذ طبعته الأولى في زمن قصير ، رغم كل الظروف التي أشرت إليها ، والتي من شأنها أن تمهله أو تبطل به في السير نحو الرواج والنفاذ .

وقد توج هذا التقدير للكتاب ، ما تفضل به السيد الوزير الجليل كمال الدين حسين وزير التربية والتعليم المركزي(*) مشكوراً ، من نصيح الشباب بقراءته ، وذلك في حديث لسيادته في صحيفة «الأهرام» ، وفي حديث آخر في إذاعة الجمهورية العربية المتحدة بالقاهرة .

وما أن تقدمت الطبعة الأولى ، حتى دفعت بالكتاب للطبعة الثانية التي أقدمها اليوم ، والتي استغرقت من الوقت قرابة عام ، نظراً لكثرة الأعباء التي أضيفت إلى الإدارة العامة للثقافة الإسلامية بالأزهر ، بجانب التدريس في كلية اللغة العربية .

وما في هذه الطبعة من موضوعات وآراء ومنهج للبحث ، لا يختلف عما جاء في الطبعة الأولى . . . لا تخلصاً من أعباء امتحان ما في الكتاب من آراء على الأقل مرة ثانية في ضوء ما حدث من كتب للبرقة عليها صدرت وتتصل بموضوعات الكتاب ، أو في ضوء مراجعة أخرى لبعض المصادر التي اعتمدت عليها من قبل ، ولكن لأن نتيجة الاختبار الدقيق من جديد لما في الكتاب كله ، قد أكدت نفس الآراء ، كما أكدت سلامة منهج البحث فيه .

وكل ما تتميز به هذه الطبعة الثانية : هو البسط في عرض بعض الفكر مرة ، والعدول عن بعض الألفاظ والتراكيب التي استعملت سابقاً إلى .

(*) نائب رئيس الجمهورية الآن

. غيرها بما هي أكثر دقة في تأدية المعنى المطلوب أو أكثر وضوحاً في التمييز ..عنه مرة أخرى .

والأمل الذي عبرت عنه عند تقديم الطبعة الأولى من هذا الكتاب — وهو إيقاظ الوعي بتفكير توجيهي محايد ، و بـ «إيديولوجية» لا هي بالشرقية الإلحادية ولا هي بالغربية الصليبية ، تقوم بين المسلمين على أساس من الإسلام الأصيل نفسه — لم يزل هو الأمل نفسه ، يتجدد مرة أخرى . لأن فكرة «الحياة الإيجابية» ، في سياسة الشعوب الإفريقية والآسيوية بدت الآن أوضح عن ذي قبل ، يوم أن صدر الكتاب لأول مرة .

وكما مال الأمر في سياسة هذه الشعوب إلى «الإيمان» ، بالحياة الإيجابية ، كلما نشط الوعي بينها في دائرة التوجيه إلى الرجوع إلى القيم الأصيلة في تراثها الثقافي والروحي ، والاستناد إليها في النظرة إلى الحياة ، وفي السلوك الإنساني ، وفي الترابط بين الأفراد .

ثم إن تطور وضع هذه الشعوب وتحركها تبعاً من الاستعمار لا يقوى فيها دافع الحرص على استقلالها فحسب ، وإنما ينمى مع ذلك فيها «ذاتيتها» ، و «شخصيتها» . وتنمية الذات أو الشخصية يستتبع حتماً التفتيش عن مصادر الأصالة في تكوينها وقيامها ، أو هو لا يقوم نفسه إلا على أساس من «اعتبار» هذه الأصالة ، و «إعادة» ، تقديرها من جديد .

والقيم الإسلامية الخالدة ، هي الأمر الأصيل الذي ارتبطت به شخصية «الشعوب الإسلامية في وجودها واستمرارها .

من هنا ، اقرب «الأمل» إلى «ثقة» ... سيصبح حتماً بعدها ..حقيقة واقعة .

ولكن متى تقع هذه الحقيقة ؟؟

هنا يعود الأمل من جديد في أن يكون قريباً ، وهنا تشتد بنة الحاجة — كي يكون ذلك قريباً — إلى أن تتجه إلى الله جلّت قدرته ، في أن يهب هذه الشعوب الطاقة المادية والمعنوية على التحرر من هذا الاستثمار البغيض في صورتيه معاً . . . إذ في زواله وبعد شبجه يتحقق الحياذ الإيجابي كاتجاه سياسي ، وتظهر « الإيديولوجية » الإسلامية كذهب رئيسي في التوجيه بين الشعوب الإسلامية .

والله الموفق والمعين ؟

دكتور محمد البرهي .

القاهرة في ١٩ من جمادى الآخرة سنة ١٣٧٩ هـ
١٩ من ديسمبر سنة ١٩٥٩ م

تقديم الطبعة الأولى

اتصل الغرب المسيحي بالشرق الإسلامي اتصال اعتداء مسلح طوال قرنين كاملين من الزمن ، من نهاية القرن الحادى عشر إلى آخر القرن الثالث عشر الميلادى ، وهو اعتداء الحروب الصليبية . واختبر فى هذا الاحتكاك : عقيدة الإسلام فى قوتها ، وضعف المسلمين فى مجتمعهم ، وسعة ما يملكون من ثروة فى بلادهم .

فتأثر بالإسلام ، وما جاء فيه من توحيد الله وبشرية الرسول : «لوتر»^(١) (Luther) و «كالفين»^(٢) (Calvin) ، فيما قاما به من الإصلاح الدينى فى النصف الأول من القرن السادس عشر . وظهر أثر الإسلام واضحاً فى رفض البروتستانتية : «التثليث» ، و «عصمة البابا» وكونه صاحب السلطة الأخيرة التى لا يجوز التعقيب عليها فى تحديد رأى المسيحية ، وغير ذلك من الرسوم والعقائد التى تعتبرها الكنيسة الرومانية — وهى الكنيسة الكاثوليكية — جزءاً رئيسياً من الإيمان المسيحى .

ويعتبر إلغاء عصمة البابا فى الإصلاح الدينى المسيحى ذا أثر قوى فى توجيه الإنسان الغربى نحو الاستقلال فى التفكير ، وفى رد اعتبار قيمته فى الوجود . كما يعتبر رفض سلطة البابا فى تفسير المسيحية ، على أنها السلطة الأخيرة التى لا تعقب عليها ، سبباً مباشراً فى نشاط الفكر الأوروبى فى المعرفة ، وفى إفساح مجال للعلم يقوم على الملاحظة والتجربة ، وفى وضع معايير جديدة للحياة الإنسانية ، ولقيم المجتمع البشرى ،

(٢) ١٥٠٩ : ١٥٦٤ م

(١) ١٤٨٣ : ١٥٤٦ م

لا تتعارض مع « الكتاب المقدس » . وقد سلك « لوثر » نفسه — وكذا من عاونه في إصلاحه الديني — طريق الملاءمة مع نصوص « الكتاب المقدس » في رفض ما رفضه وقبول ما قبله من عقائد ورسوم للعبادة ، دون اعتبار آخر لسلطة بشرية أخرى تعقب على تفسيره وفهمه .

كما أفاد الغرب من هذا الاحتكاك — مرة ثانية — في إعداد نفسه ورسم خطته ، انتهازاً لزيادة ضعف المجتمع الإسلامي وتفككه ، كي يحصل على ما لدى المسلمين من ثروة ، تعد في تنوع مصادرها ومقدار كميته أضخم مما يعرف من ثروة في أى مكان آخر من العالم القديم .

وكما كان القرن السادس عشر هو مصدر الإصلاح الديني في الغرب ، كانت نهايته بداية اتصال الغرب المسيحي بالشرق الإسلامي اتصالاً اقتصادياً : سواء في كشف موارد الثروة فيه ، أو في استغلالها ونقلها إلى الغرب في صورة تبادل تجارى ، أو في أية صورة أخرى .

واستتبع الاتصال الاقتصادى — بعد تقدم صنع السفينة في الغرب — اتصالاً آخر : هو نفوذ الغرب المسيحي على التوجيه السياسى للشرق الإسلامى . وازداد هذا النفوذ بالتدريج ، حتى وصل منذ النصف الثانى من القرن التاسع عشر حتى الربع الأول من القرن العشرين منتهى ما يصل إليه نفوذ قوى على ضعيف .

ولم يقف استخدام هذا النفوذ السياسى القوى عند حد الاستغلال الاقتصادى : لأجل رفع مستوى الغرب وتقدم صناعته من جانب وإضعاف مستوى الشرق والحرص على تخلفه من جانب آخر ، بل استخدم أيضاً

للتنفيس عن الهزيمة الصليبية في الحروب الماضية ، وعن الحقد الصليبي على بقاء بيت المقدس في ظل السيادة الإسلامية ١١

- فكيف يستمر للغرب نفوذه السياسي على الشرق الإسلامي ؟
 - وكيف يبقى تخلف المسلمين ؟
 - وكيف تنفّس النفس الصليبية عن حقدما ؟
- هذه الأسئلة الثلاثة . . . يرتبط بعضها ببعض في تصور الغرب المسيحي المستعمر ، ويحرص على أن تبقى متصلة بعضها ببعض في مباشرة سلطته هنا في الشرق . على أن وجود أى واحد من هذه الأمور الثلاثة وتمتعه بالبقاء ، كفيل بتمكين الوجود للآخرين .

* * *

لهذا . . . ما أن باشر النفوذ الغربى سلطته في رقعة الشرق الإسلامى منذ النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، حتى ابتداء يعمل على تخلف المسلمين ، وعلى تنفيس الحقد الصليبي .

وليس له هنا طريق آخر لتحقيق هذه الغاية ، سوى تناول « مادة التوجيه » المحلية وجعلها غير صالحة . . . ولم يكن هناك في توجيه الشرق الإسلامى سوى : الإسلام ، والتراث الإسلامى الذى خلفه المسلمون في شرح إسلامهم . . .

- فإفساد الإسلام والتراث الإسلامى إذن ، غرض أول للمستعمر الغربى
- واختار وسيلة لذلك فيما أبرزه من المفارقة بين الغرب والشرق ، من تقدم الأول وتأخر الثانى .

• وابتدأ « العلم » وابتدأت « الدراسة » هناك تبحث عن أسباب هذه المفارقة ، وتركزت الأسباب أخيراً ، في المقابلة بين المسيحية والإسلام . . .
:المسيحية دين المتقدمين ، والإسلام دين المتخلفين ١١

وهناك قام بعض المسلمين ينادى باتباع الغرب فيما وصل إليه من حضارة

صناعية وفكر طبيعي ... ولكن لا يكون هذا الاتباع مشراً للشرق الإسلامي ،
إلا إذا اتخذ موقفاً من الإسلام يُقرُّ به من المسيحية ١١
وعلى أساس هذا التقريب قامت حركة السيد أحمد خان، في الهند التي سماها
« تجديداً » ، وقامت حركة أخرى بعدها ، هي حركة « ميرزا غلام أحمد » أخذت
طابع الدين والعقيدة وقصدت هاتان الحركتان إلى « تأويل » ما
في الإسلام بما يخالف المسيحية ، وعلى الأخص ما يدعو إلى الاحتفاظ
بـ « الشخصية الإسلامية » ، وباستقلال الجماعة الإسلامية . وطاوع المستعمر
الغربي هاتين الحركتين بوسائل مختلفة ، لأن في نجاحهما بين المسلمين
ما يحقق له تحويل مادة « التوجيه » في العالم الإسلامي إلى مادة غير صالحة .
لكن الإسلام ، بعد قيام هاتين الحركتين لم يُسْقِض عليه ، وأيضا
لم يزل بين المسلمين من يفهم الإسلام على الوجه الصحيح ، ويؤمن به إيماناً
قوياً... فقام جمال الدين الأفغاني ، ومن بعده الشيخ محمد عبده ، ليدفعا حملة
التشويه عن الإسلام ، وليواجهوا المستعمر وجهاً لوجه .

* * *

ومن هنا كانت مقاومة الاستعمار مرتبطة ارتباطاً وثيقاً برد التحريف
الذي قُصِد توجيهه للإسلام ، من المستعمرين وأعدائهم في البلاد الإسلامية .
وبهذا نشأ في التفكير الإسلامي — منذ النصف الثاني من القرن التاسع
عشر — اتجاهان :

- أحدهما : لمآلة الاستعمار الغربي في « تقريب الإسلام من المسيحية » ،
أو في تبديله إلى توجيه ديني يرضى عنه المستعمر .
- والثاني : لمقاومة هذا التقريب أو هذا التبديل ، مع الدعوة إلى احتفاظ
المسلمين بإسلامهم كما يصوره القرآن والسنة ، وإلى إعادة تماسك الجماعة
الإسلامية ، والسعى إلى استقلالها ، وعدم انصهار المسلمين في غيرهم .

وبانتهاء القرن التاسع عشر تم تبلور هذين الاتجاهين ، وعرفت أسسهما
في العالم الإسلامي ، وأصبح لكل منهما أتباع وأنصار .

* * *

جاء القرن العشرون ، واستمرت أيضاً الثانية في اتجاه التفكير الإسلامي ،
ولكن أحد الاتجاهين عرف باسم « التجديد » ، بينما عرف الاتجاه الآخر
باسم « الاتجاه الإصلاحى » ، أو اتجاه تجديد المفاهيم الدينية .

● فاتجاه التجديد : سار في طريق خدمة الاستعمار الغربى - ولكن عن غير
قصد مباشر - على نحو ما سار الاتجاه المعاون له في النصف الأخير
من القرن الماضى . لحركة « التجديد » في الفكر الإسلامى التى ظهرت
في الشرق الإسلامى منذ بداية القرن العشرين ، تعتبر « تقليداً » للدراسات
الإسلامية في تفكير المستشرقين الغربيين . ثم أضيف إلى هذا التقليد
فيما بعد - منذ نهاية الحرب العالمية الثانية بعد أن تهاى الجو في الشرق
الإسلامى للحديث عن الإلحاد في مواجهة الإسلام والمسلمين - ترديداً للفكر
الإلحادى المادى الغربى ، وهو التفكير الوضعى والماركسى .

ودراسة المستشرقين للإسلام قامت أولاً بوحى من الكنيسة الكاثوليكية
خاصة ، للاقتصاص من تعاليم الإسلام وإهدار قيم تعاليمه ، حرصاً على
مذهب « الكشلكة » من جانب ، وتعويضاً عن الهزائم الصليبية في (تحرير)
بيت المقدس من جانب آخر ! ثم تبنى الاستعمار الغربى هذه الدراسة
في الجامعات العربية نفسها ، حتى يقوى القائمون بأمرها على تصديرها إلى
الشرق الإسلامى في صورة كتب تؤلف وترسل إلى طلاب الثقافة ،
أو في صورة طلاب من الشرق الإسلامى يدعون أو يمانون على الدراسة .

هناك ، ثم يمنحون من الألقاب العلية ما يتمكنون بها من الظفر بوظيفة التوجيه في السكيات النظرية بالجامعات الحديثة في الشرق الإسلامي .

• أما محاولة تجديد المفاهيم الدينية : منذ بداية القرن العشرين ، فقد باشرها في مصر تلاميذ الشيخ « محمد عبده » ، كما قام بها في الهند فيلسوف الباكستان « محمد إقبال » .

وهكذا ، نجد أن الاستعمار الغربي له صلة وثيقة بالفكر الإسلامي ، منذ بداية النصف الثاني من القرن التاسع عشر حتى الآن . . .

- سواء في خلق ، أو معاونة ما يسند من اتجاه
- أو في إثارة ما يقاومه من اتجاه آخر .

* * *

والفكر الإسلامي نفسه في هذه الفترة — التي تبلغ الآن قرناً كاملاً ، هو مرآة لهذين الاتجاهين . ولذلك كان عنوان الكتاب الذي تقدم له :

« الفكر الإسلامي الحديث ، وصلته بالاستعمار الغربي » .

وسيعرض الكتاب من أجل ذلك :

- لحركة السيد « أحمد خان » وحركة « ميرزا غلام أحمد » في القرن التاسع عشر كحركتين مماثلتين للاستعمار الغربي ، كما يعرض لحركة « جمال الدين الأفغاني » وحركة « محمد عبده » في القرن التاسع عشر نفسه كحركتين مقاومتين للاستعمار .

- ثم يعرض فكر « التجديد » منذ بداية القرن العشرين : كفكرة « بشرية القرآن » ، وفكرة « الإسلام دين لا دولة » ، من اتجاه الاستشراق ، وفكرة « الدين خرافة » ، وفكرة « الدين مخدر » ، من الاتجاه الإلحادي المادي .

• كما يعرض لحركة تحديد المفاهيم الإسلامية ، التي قام بها في الهند
محمد اقبال ، .

* * *

وقد قصدت بهذا الكتاب بيان السبيل ، لمن يحرص في الشرق الإسلامى .
على الاستقلال فى التفكير وفى السياسة ، من مفكرى الإسلام وزعماء
السياسة بينهم . وهذا السبيل ليس هو سبيل الغرب الذى يدعوننا إليه ،
لأن فى سبيل الغرب قبول الاستعمار والمذلة ، والدعوة إلى التخلف . وإنما
هو سبيل الشرق الذى يريد أن يتحرر من استعمار الغرب وإذلاله وحرصه
على أن يبقى متخلفاً .

لم أعرض استنتاجاً ، وإنما عرضت حركات قامت ... عرضت أحداثاً
وقعت . والأحداث أقوى فى التوجيه ، لأنها من التاريخ والتاريخ
هو حياة الأشخاص والأمم ، ومعبد الطريق أمام الإنسان وجماعته ،
عند السير نحو المستقبل .

دكتور محمد البهى

القاهرة فى ٥ من ذى الحجة سنة ١٣٧٦ هـ
٣ من يولية سنة ١٩٥٧ م

فَاتِحَةٌ

الاستعمار الغربي يقبل الى العالم الاسلامى :

في بداية منتصف القرن التاسع عشر - وعلى التحديد في سنة ١٨٥٧ م :

• تمّ للإنجليز الاستيلاء على الهند سياسياً ، وانتقلت سلطة الحكم رسمياً من شركة الهند الشرقية (التي تأسست في ٣١ ديسمبر سنة ١٦٠٠ م ، والتي انضمت إلى شركة أخرى جديدة في سنة ١٦٨٩ م) إلى التاج البريطانى . وزالت بذلك إحدى الدول الإسلامية الكبرى التي قامت في مستهل القرن السادس عشر الميلادى ، وهي دولة المغول في الهند أو الدولة التيمورية (نسبة إلى تيمورلنك) مؤسس هذه الامبراطورية الإسلامية في آسيا الوسطى . أما الدولتان الأخريان إذ ذاك ، فهما : الدولة الصفوية في إيران ، ودولة الأتراك العثمانيين في آسيا الصغرى وشرقى أوروبا .

• كما تم في السنة نفسها - وهي سنة ١٨٥٧ م - استيلاء الفرنسيين على الجزائر كلها إلى الصحراء ، بعد أن ابتدأوا غزوها سنة ١٨٣٠ م .

• ومن قبل هاتين الدولتين الاستعماريّتين - إنجلترا وفرنسا - احتلت هولندا في بداية القرن السابع عشر جزر الهند الشرقية (اندونيسيا) ، عن طريق شركة الهند الهولندية التي تأسست في سنة ١٦٠٢ م . وذلك بعد ماضع استقلال البرتغال بإعلان ملك أسبانيا ضمها إلى بلاده في سنة ١٥٨٠ م ، تلك الدولة التي عجزت طريق الاستعمار الغربى المسيحى في وسط آسيا وشرقيها : في الهند وفى إندونيسيا سنة ١٥١١ م ، والتي حصل ملكها من البابا اسكندر على صك رسمى بأن البرتغال « سيدة بحار العرب والعجم والهند والحبيشة » ، ١١ فبعد قرنين ونصف ، أى منذ بداية القرن السابع عشر الميلادى إلى النصف

الثاني من القرن التاسع عشر، تمكن الاستعمار الغربي المسيحي من السيطرة سيطرة تامة على المسلمين في وسط آسيا وشرقها ، واتخذ له نقطة ارتكاز رئيسية في إفريقيا ، كما تمكن من مد نفوذه إلى قلب العالم الإسلامي ومركزه الرسمي في منطقة الشرق الأدنى . وبذلك طوّق العالم الإسلامي من الشرق والغرب ، وسلط ألاعبه ودسائسه على بقية التجمعات الإسلامية الأخرى بين هذين الطرفين . فوهنت هذه التجمعات ، وانحل عقدما ، وسقط بعضها إثر بعض تحت نفوذ المستعمر الغربي . وما جاءت الحرب العالمية الأولى وانقضى أجلها ، حتى أصبح العالم الإسلامي كله تحت نفوذ هذا المستعمر ا

العالم الإسلامي في نظر الغرب المستعمر :

نشرت جريدة « المؤيد » في تمام القرن التاسع عشر (١٣١٧ هـ) ، ترجمة لمقال كتبه « هانوتو » المستشرق الفرنسي ومستشار وزارة الاستعمار الفرنسية ، يصف فيه المسلمين وعقيدتهم ، ويضع المقترحات الضرورية في نظره لتوجيه سياسة فرنسا في مستعمراتها الإفريقية الإسلامية تحت العنوان التالي :

« قر أصبحنا اليوم اراء الاسلام والمسألة الإسلامية »

وكان بما جاء في هذا المقال :

« اخترق المسلمون أبناء آسيا شمال القارة الإفريقية بسرعة لا تجارى ، حاملين في حقائبهم بعض بقايا تمدن البيزنطيين (يونان الشرق) . ثم تراموا بها على أوروبا . ولكنهم وجدوا في نهاية انبعاثهم هذا مدينة يرجع أصلها إلى آسيا ، بل أقرب في الوصلة إلى المدينة البيزنطية مما حلوه معهم ، ألا وهي المدينة الآرية المسيحية . ولذلك اضطروا إلى الوقوف عند الحد الذي إليه وصلوا ، وأكبرها على الرجوع إلى إفريقية حيث نبتت أقدامهم أحقاباً متعاقبة . ولكن لا يزال الهلال ينتهى طرفاه : من جهة بمدينة القسطنطينية ، ومن أخرى ببلدة فاس

في المغرب الأقصى ، معانقا بذلك الغرب كله .

... في تلك البقعة الإفريقية التي أصبحت مقر ملك الإسلام ، جاءت الدولة الفرنسية لمباغتته . جاء القديس لويس — الذي ينتمي إلى أسبانيا بوالدته — ليضرم نيران القتال في مصر وتونس ، وتلاه لويس الرابع عشر في تهديده الإمارات الإفريقية الإسلامية . وعاود هذا الخطر نابليون الأول ، فلم يوفى إلى تحقيقه الفرنسيون إلا في القرن التاسع عشر ، حيث أخذوا على دولة الإسلام التي كانت لا تفي في متابعة الغارات على القارة الأوروبية ، فأصبحت الجزائر في أيديهم منذ سبعين عاماً ، وكذلك القطر التونسي منذ عشرين عاماً .

... إذن فقد صارت فرنسا بكل مكان في صلة مع الإسلام ، بل صارت في صدر الإسلام وكبده ، حيث فتحت أراضيه وأخضعت لسلطاتها شعوبه وقامت تجاهه بمقام رؤسائه الأولين ! وهي تدير اليوم شئونه وتجي ضرائبه ، وتحشد شبابه لخدمة الجندية ، وتتخذ منهم عساكر يذبون عنها في مواقف الطعان ومواطن القتال !

« إن شعباً جمهوري المبادئ (شعب فرنسا) يبلغ عدد نفوسه أربعين مليوناً ، لا مرشد له إلا نفسه : لا عائلات ملوكية فيه يتنازعن الحكم ، ولا رؤساء يتناولون الرئاسة بطريق الوراثة — هو الذي تقلد زمام إدارة شعب آخر لا يلبث أن ينمو حتى يساويه في العدد ، وهو ذلك الشعب المنتشر في الأرجاء الفسيحة والأصقاع المجهولة ، والمتبع لتقاليد وعادات غير التي نعتولها ونحترمها ... هو الشعب الإسلامي السامي الأصل ، الذي يحمل إليه الشعب الآري المسيحي الجمهوري الآن ملح المدنية وروحها ! !

« ليس الإسلام في داخلنا فقط ، بل هو خارج عنا أيضاً ... قريب منا في دسراكش ، تلك البلاد الخفية الأسرار ، التي يشبه وجودها الحاضر مقدور الأبد في الغموض

والاشتباه ! قريب منا في دطرا بلس الغرب ، التي تتم بها المواصلات الأخيرة بين مركز الإسلام في البحر الأبيض المتوسط وبين الطوائف الإسلامية في باطن القارة الأفريقية ! قريب منا في مصر ، حيث تصادمت معنا الدولة البريطانية فصادمنا إياها في الإقطار الهندية ! وهو موجود وشائع في د آسيا ، حيث لا يزال قائماً في بيت المقدس وناشراً أعلامه على د مهد الإنسانية مقر المسيح ، وبحسب أنصاره وأشباعه في قارات الأرض القديمة بالملايين ! وقد انبعثت منه شعبة في بلاد الصين فانتشر فيها انتشاراً هائلاً ، حتى ذهب البعض إلى القول بأن العشرين مليوناً من المسلمين الموجودين في الصين لا يلبثون أن يصيروا مائة مليون ، فيقوم الدعاء لله مقام الدعاء د لسا كياموني ، ! وليس هذا بالامر الغريب ، فإنه لا يوجد مكان على سطح الأرض إلا واجتاز الإسلام فيه حدوده منتشراً في الآفاق !!

د فهو الدين الوحيد الذي أمكن اتتحال الناس له زمراً وأفواجا ! وهو الدين الوحيد الذي تفوق شدة الميل إلى التدين به كل ميل إلى اعتناق دين سواه ! ففي البقاع الإفريقية نرى المرابطين وقد أفرغوا على أبدانهم الحلل البيضاء ، يحملون إلى الوثنيين من العبيد العارية أجسامهم من كل شعار قواعد الحياة ومبادئ السلوك في هذه الدنيا ، كما أن أمثالهم في القارة الآسيوية ينشرون بين الشعوب الصفر الألوان قواعد الدين الإسلامي ! ثم هو — أي هذا الدين — قائم الدائم ثابت الأركان في أوربا عينها ، أعنى في الآستانة العلية ، حيث عجرت الشعوب المسيحية عن استئصال جرثومته من هذا الركن المنيع الذي يحكم منه على البحار الشرقية ويفصل الدول الغربية بعضها عن بعض شطرين !!

د وخلاصة القول أن جميع المسلمين على سطح المعمورة تجمعهم رابطة واحدة ، بها يديرون أعمالهم ويوجهون أفكارهم إلى الوجهة التي يبتغونها . وهذه الرابطة تشبه السبب المتين الذي تتصل به أشياء تتحرك بحركته وتسكن بسكونه . ومتى

أقربوا من الكعبة : من البيت الحرام ، من زمزم الذى ينبع منه الماء المقدس ، من الحجر الأسود المحاط بإطار من فضة ، من الركن الذى يقولون عنه إنه سره العالم ، وحققوا بأنفسهم أمنيتهم العزيزة التى استحشتم على مبارحة بلادهم فى أقصى مدى من العالم للفوز بجوار الخالق فى بيته الحرام ، اشتعلت جذوة الحية الدينية فى أفتدتهم ، فتهاقوا على أداء الصلاة صفوفًا . . . وتقدمهم الإمام مستفتحاً العبادة بقوله : « بسم الله » ، فيعم السكوت والسكون وينشران أجنحتهما على عشرات الألوف من المصلين فى تلك الصفوف ، ويملا الخشوع قلوبهم ثم يقولون بصوت واحد : « الله أكبر » ، ثم تعنو جباههم بعد ذلك غائلين « الله أكبر » بصوت خاشع يمثل معنى العبادة !!

ولا تظنوا أن هذا الإسلام الخارجى الذى تجمعه جامعة فكر واحد ، غريب عن إسلامنا (فى تونس والجزائر) ولا علاقة له به ، لأنه وإن كانت البلاد « الإسلامية » التى تحكمها شعوب مسيحية ليست فى الحقيقة بـ (دار إسلام) وإنما هى (دار حرب) ، فإنها لا تزال عزيزة وموقرة فى قلب كل مسلم صحيح الإيمان والغضب لا يزال يحوم حول قلوبهم كما تحوم الأسد حول قفص جلست فيه صغارها ، وربما كانت قضبان هذا القفص ليست متقاربة ولا بدرجة من المتانة تمنعها عن الدخول إليهم من بينها !

« يؤخذ بما تقدم أن جرائم الخطر لا تزال موجودة فى ثنيات الفتوح وطى أفكار المقهورين الذين اتعبتهم النكبات التى حافت بهم ، ولكن لم يثبط همهم . نعم ليس لمقاومتهم رؤساء يديرون هذه المقاومة ، ولكن رابطة الإخاء الجامعة لأفراد العالم الإسلامى بأسره كافلة بالرياسة . . . فى مسألة علاقتنا مع الإسلام تجد للمسألة الإسلامية والمسألة الدينية والمسائل الداخلية والخارجية شديدة

الاتصال بعضها ببعض ، وهذا ما يجعل حلها صعباً ومتعذراً — كما سنبينه، (١)!!

قد «ما نوتو» يعرض — في هذه المقدمة لمقاله الطويل — لثلاثة عناصر رئيسية :

أولاً : أن ما لدى المسلمين من معرفة وثقافة هي بعض بقايا تمدن البيزنطيين (يونان الشرق) . . . وليست ثقافة أصيلة ابتدعوها !

ثانياً : أن رسالة فرنسا بين المسلمين الذين خضعوا لسلطوتها هي (ملاح المدنية وروحها) ، التي يحملها شعب آري مسيحي جمهوري إلى شعب إسلامي سامي الأصل . . . له تقاليد وعادات تباين عادات وتقاليد المسيحيين الآريين !

ثالثاً : أن المسلمين الذين وقعوا تحت سيطرة النفوذ الفرنسي ليسوا منقطعي الصلة عن بقية المسلمين في الخارج ، بل تربط بعضهم بعضاً رابطة قوية . وديار المسلمين التي تحتلها فرنسا يعتبرها المسلمون القاطنون فيها والخارجون عنها دار حرب ، وليست «دار إسلام» . . . ولذا فالخطر موجود في الداخل والخارج !!

هذه الروح التي تجلت عند هذا المستشرق الفرنسي ، هي نفس الروح التي يحملها المستعمر الفرنسي والإنجليز والهولندي في نظرتهم إلى المسلمين في آسيا وإفريقية ، وفي توجيه إياهم ، وفي سلوكهم معهم . . . وهي : ليست للمسلمين أصالة في الثقافة ، فليست لهم قيمة ذاتية !

ولذا يجب على المسلمين أن ينتقلوا إلى الحضارة الآورية المسيحية !! ويجب على شعوب أوروبا المسيحية الآرية أن تتعاون فيما بينها على دفع الخطر الإسلامي الكامن ضمن الوحدة الإسلامية : الفكرية ، والروحية ، والفنية !

ولا يغفل «هانوتو» هنا أن يذكر — أو يتذكر — بواحد الحروب الصليبية في القرون : الحادى عشر والثانى عشر والثالث عشر ، فيقول :
« وهو — الإسلام — موجود وشائع فى آسيا ، حيث لا يزال قائما فى بيت المقدس وناشرا أعلامه على (مهد الإنسانية ومقر المسيح) ،^١
فأهداف الحروب الصليبية قديما تركزت فى استرداد بيت المقدس من المسلمين البرابرة (١) ، ولا يزال مما يزعج الغرب الآرى المسيحى الآن بقاء لواء الإسلام منتشرا على « مهد الإنسانية » ،^{١١} وهذا لا يقل خطراً على الغرب عن اجتماع المسلمين ونطقهم جميعاً فى لحظة واحدة قائلين : « الله أكبر » ، إذا ما اتجهوا لعبادة الله سبحانه وتعالى^{١١}

وبهذا تتضح سياسة الاستعمار فى الشرق الإسلامى . . .

لأنها سياسة تقوم على إضعاف المسلمين . . . فى أسرارهم أولاً وبالذات^{١١}

وسائل الاستعمار لإضعاف المسلمين فى أسرارهم :

ووسائله لذلك تنحصر فى توجيه الفكر الإسلامى نحو تحقيق هذه الغاية ، وقد برز هذا التوجيه فى صورتين تم كلتاهما عن هذه الغاية :

• الصورة الأولى : قيام بعض مفكرى المسلمين بحركة تقديمية فى الإسلام :

تبغى تقرير سلطة المستعمر وتثبيت ولايته على المسلمين من الوجهة الإسلامية . أو بعبارة أخرى تبغى عدم تحديه ومعارضته ، سواء فى مباشرة سلطته على المسلمين ، أو إدخاله ما يسميه بنظم الإصلاح الحديثة بينهم .

• الصورة الثانية : قيام بعض الغربيين الآريين المسيحيين بإبراز الخلافات

الذهبية : وتأكيد الفجوات والشغرات ، بين طوائف المسلمين وشعوبهم ،

من الوجهة الشعوية ، أو الجغرافية ، أو نظام الحكم . . . مع شرح كثير من مبادئ الإسلام شرحاً يشوّها وينحرف بها عن أهدافها الأصلية ، وذلك كله بالإضافة إلى تمجيد القيم المسيحية ، والحضارة الغربية ، والنظام السياسي ، والسلوك الفردي للشعوب الغربية ١١

• وفي مقابل هاتين الصورتين : برز اتجاه إسلامي فكري آخر وهو حركة المقاومة للاستعمار الغربي : سواء في مظهره السياسي أو فيما يستبطنه ويخفيه من الهجوم على الإسلام وإضعاف المسلمين . وهذا اتجاه يعتبر كرد فعل مباشر لتوجيه الاستعمار الغربي للتفكير الإسلامي في صورتيه السابقتين .

ویدخل في هذا الاتجاه الأخير : تلك المحاولة الفكرية لتجديد المفاهيم الإسلامية ، بغية الملاءمة بينها وبين تطور الحياة وأحداثها المتلاحقة ، حتى تطبع سلوك هذه الشعوب أفراداً وجماعة بطابع إسلامي . . . كذلك المحاولة التي قام بها الشيخ محمد عبده في مصر ، وعبد إقبال في الهند .

وبذلك يكون الاستعمار الغربي للشعوب الإسلامية قد خلق اتجاهين فكريين متقابلين :

• اتجاهها للحماية . . .

• واتجاهها آهـر لمقاومته .

اتجاه حماية الاستثمار
أو
الاتجاه الفكري الممالي

مفكرون من المسلمين ... مع الاستعمار

ذكرنا أن الاتجاه الفسكوى الممالء للاستعمار اتخذ صورتين :

• صورة محلية : نشأت وتبلورت داخل الشعوب الإسلامية ... أنشأها ونمّاها مفكرون من المسلمين أنفسهم .

• وصورة أخرى تكوّنت في الخارج : قام بها القساوسة الغربيون ، وأصحاب الدراسات الشامية اللغوية والدينية التي عنيت بدراسة العهدين القديم والجديد (التوراة والإنجيل) وما يتصل بهما من فروع علمية في الجامعات الغربية . وهاتان الصورتان ليستا منفصلتين إلا في ظاهر الأمر فقط ... وواقع الحال أن الصلة بينهما وثيقة ، وأن إحداها تعتبر مرآة للآخرى ، أو أن إحداها تعتبر عاملاً محركاً والآخرى نتيجة لها .

ومن المفكرين المسلمين الذين يمثلون الصورة الأولى من هاتين الصورتين : الزعيم الإسلامى فى الهند ، السيد «سبر أحمدر خان» . كما يمثلها من العقائد الإسلامية التى جدّت — كآثر لتوجيه الاستعمار الغربى — مذهباً القاديانية واللاهوتية فى الهند أيضاً .

والدعوى التى ادعاها السيد أحمد خان باسم الإصلاح والتقدمية تعتبر مقدمة وتمهيداً لنشأة القاديانية ، تلك العقيدة التى تفرع عنها فيما بعد ، ذلك المذهب الذى يعرف بالأحادية .

• حركة السيد أحمدر خان^(١) :

تذكر مجلة «العروة الوثقى» — السيد جمال الدين الأفغانى والشيخ محمد عبده وقد

(١) ١٧ أكتوبر سنة ١٨١٧ — ١٨٩٨ م . وله مؤلفات : « حياة محمد » سنة ١٨٧٠ ، و« تفسير القرآن » ١٨٨٠ — ١٨٩٥ إلى سورة الكهف ، وتفسير الإنجيل وقد سماه : « بيان الكلام » سنة ١٨٦٢

صدر العدد الأول منها في ١٣ مارس سنة ١٨٨٤ وانتهت بالعدد الأخير وهو الثامن عشر في ١٧ أكتوبر سنة ١٨٨٤ — في أحد أعدادها وصفاً لهدف الحركة التقدمية التي قام بها السيد أحمد خان في الهند فتقول :

« . . . لما استقرت أقدامهم — الإنجليز — في الهند وألقوا به عصاهم ، وحيت آثار السلطنة التيمورية (نسبة إلى تيمورلنك مؤسس دولة المغول في القرن السادس عشر الميلادي) ، نظروا إلى البلاد نظرة ثانية فوجدوا فيها خمسين مليوناً من المسلمين ، كل واحد منهم مجروح الفؤاد بزوال ملكهم العظيم ، وهم يتصلون بملايين كثيرة من المسلمين شرقاً وغرباً وشمالاً وجنوباً . وأحسوا أن المسلمين ماداموا على دينهم ، وما دام القرآن يتلى بينهم ، فحال أن يخلصوا في الخضوع لسلطة أجنبي عنهم ، خصوصاً إن كان ذلك الأجنبي خطف الملك منهم بالحديعة أو المكر تحت ستار المحبة والصدقة ، فطفقوا — الإنجليز — يفتشون بكل وسيلة لتوهين الاعتقاد الإسلامي ، وحملوا القسس والرؤساء الروحانيين على كتابة الكتب ونشر الرسائل ، محشوة بالطنع في الديانة الإسلامية ، مفعمة بالشتائم والسباب لصاحب الشريعة — برآه الله بما قالوا . فأنوا من هذا العمل الشنيع ما تنفر منه الطباع ، ولا يمكن معه لذي غيره أن يقيم على أرض تنتشر فيها تلك الكتب ، وأن يسكن تحت سماء تشرق شمسها على مرتكبي ذلك الإفك العظيم »

« وما قصدتم بذلك إلا توهين عقائد المسلمين ، وحملهم على التدين بمذهب الإنكليز ! هذا من جهة ، ومن جهة أخرى أخذوا في تضيق سبل المعيشة على المسلمين وتشديد الوطأة عليهم والإضرار بهم من كل وجه : فضربوا على أيديهم في الأعمال العامة ، وسلبوا أوقاف المساجد والمدارس ، ونفوا علماءهم وعظماهم إلى جزيرة « إندومان » رجاء أن تفيدهم هذه الوسيلة ،

- إن لم تقدم الأولى - في ردّ المسلمين عن دينهم بإسقاطهم في أغوار الجهل بعقائدهم حتى يذهلوا عما فرضه الله عليهم !

« قلنا خاب أمل أولئك الحكام الجائرين في الوسيلة الأولى ، وطال عليهم الأمد في الاستفادة من الثانية ، نزعوا إلى تدبير آخر في إزالة الدين الإسلامي من أرض الهند أو إضعافه ، لأنهم لا يخافون إلا من المسلمين أصحاب ذلك الملك المنهوب والحق المسلوب ! فاتفق أن رجلا اسمه « أحمد خان بهادر » لقب تعظيم في الهند ، كان يحوم حول الإنكليز لينال فائدة من أيديهم ، فعرض نفسه عليهم وخطا بعض خطوات الخلع دينه ، والتدين بالمذهب الإنجليزى أو بدأ الأمر بكتابة كتاب (١) يثبت فيه أن التوراة والإنجيل ليسا محرّفين ولا مبذولين ، لينال بذلك الولي عندهم ! ثم راجع نفسه فرأى أن الإنجليز لن يرضوا عنه حتى يقول : إني نصراني ، وأن هذا العمل الحقير لا يؤتى عليه أجراً جزيلاً ، خصوصاً وقد أتى بمثل كتابه ألوف من القسس والبطارقة ، وما أمكنهم أن يحولوا من المسلمين عن الدين أشخاصاً معدودة ! فأخذ طريقاً آخر في خدمة حكامه الإنجليز : بتفريق كلمة المسلمين وتبديد شملهم ، فظهر بمظهر الطبيعيين الدهريين ، ونادى بأن لا وجود إلا للطبيعة العمياء ، وليس لهذا الكون إله حكيم - « إن هذا إلا الضلال المبين ... » ، وأن جميع الأنبياء كانوا طبيعيين لا يعتقدون بالإله الذي جاءت به الشرائع - « نعوذ بالله » ، ولقب نفسه بالطبيعي . وأخذ يغري أبناء الأغنياء من الشبان الطائشين ، قال إليه أشخاص منهم ، تملصا من قيود الشرع الشريف وسعيا خلف الشهوات البهيمية ! فراق لحكام الإنجليز مشروبه ، ورأوا فيه خيراً وسيلة لإفساد قلوب المسلمين . فأخذوا في تعزيزه وتكريمه ، وساعدوه على بناء مدرسة في « عليكره » ، سموها مدرسة

(١) اسمه : « تبيان الكلام » أخرج في سنة ١٨٦٢ ، وفسر فيه الإنجيل

«المحمديين» ، لتكون فخاً يصيدون به أبناء المؤمنين ليربوهم على أفكار هذا الرجل «أحمد خان بهادرو» !

«وكتب «أحمد خان» تفسيراً^(١) على القرآن الكريم ، فحرف الكلم عن مواضعه وبديل ما أنزل الله !

«وأنشأ جريدة باسم «تهذيب الأخلاق» ، لا ينشر فيها إلا ما يضل عقول المسلمين ، ويوقع الشقاق بينهم ، ويلقى العداوة بين مسلمي الهند وغيرهم — خصوصاً بينهم وبين العثمانيين . وجهر بالدعوة لخلق الأديان كافة ، لكن لا يدعو إلا المسلمين !! ونادى : الطبيعية الطبيعية ، ليوسوس للناس بأن أوروبا ما تقدمت في المدنية ، وما ارتفعت في العلم والصناعة ، وما فاقت في القوة والاقتدار ، إلا برفض الأديان ، والرجوع إلى الغرض المقصود من كل دين — على زعمه — وهو : بيان مسالك الطبيعة . . . قد افترى على الله كذباً !!

«ولما كنا بخيال الدين في الهند — في سنة ١٨٧٩ — أحسنا من بعض ضعاف العقول اغتراراً بترهات الرجل وتلامذته ، فكتبنا رسالة في بيان مذهبهم الفاسد وما ينشأ عنه من المفاسد ، وأثبتنا أن الدين أساس المدنية وقوام العمران . وطبعنا رسالتنا في اللغتين الهندية والفارسية (اسمها : الرد على الدهريين) .

«هؤلاء الدهريون ليسوا كالدهريين في أوروبا ، فإن من ترك الدين في البلاد الغربية تبقى عنده محبة أوطانه ، ولا تنقص حميته لحفظ بلاده من عاديات الأجانب ، ويفدى مصلحتها بروحه . أما أحمد خان وأصحابه ، فإنهم كما يدعون الناس لتبذ الدين ، يوتنون عليهم مصالح أوطانهم ، ويسهلون على النفوس تحكيم الأجني فيها ،

(١) عمل في هذا التفسير من سنة ١٨٨٠ إلى ١٨٩٥ م وانتهى فيه إلى سورة الكهف

ويجتهدون في نحو آثار الغيرة الدينية والجنسية . . . لا لأجر جزيل ولا شرف رفيع ، ولكن لعيش دنيء وتنع زهيد . وهكذا يمتاز دهرى الشرق عن دهرى الغرب : بالحسنة والدناءة ، بعد الكفر والزندقة ، ١١ (١)

ويقول السيد جمال الدين الأفغانى فى عدد آخر من أعداد هذه المجلة (٢) :

« . . . من هذا - من أسباب السياسة الأوربية - ما سلك الإنجليز فى الهند لما أحسوا بخيال السلطنة يطوف على أفكار المسلمين منهم ، لقرب عهدهما بهم ، وفى دينهم ما يبعثهم على الحركة إلى استرداد ما سلب منهم ، وأرشدتهم البحث فى طبائع الملل إلى أن حياة المسلمين قائمة على الوصلة الدينية ، ومادام الاعتقاد المحمدى والعصية المليية سائدة فيهم فلا تؤمن بعشتم إلى طلب حقوقهم . فاستهزوا طائفة ممن يتسمون بسمه الإسلام ويلبسون لباس المسلمين ، وفى صدورهم غل ونفاق وفى قلوبهم ذبح وزندقة ، وهم المعروفون فى البلاد الهندية « بالدهرين والطبيين » ، فاتخذهم الإنجليز أعواناً لهم على إفساد عقائد المسلمين ، وتوهين علائق التعصب الدينى ليطفئوا بذلك نار حميتهم ، ويبددوا جمعهم ، ويمزقوا شملهم . وساعدوا تلك الطائفة على إنشاء مدرسة عليكرة ، ونشر جريدة لبث هذه الأباطيل بين الهنديين ، حتى يعم الضعف فى العقائد ، وتهن الصلات بين المسلمين ، فيستريح الإنجليز فى التسلط عليهم . . . » ١١

فحركة السيد أحمد خان ، كانت تقوم على الافتتان بالعلم الطبيعى والحضارة الغربية المادية ، كما يفتتن فى عصرنا الحاضر بعض المفكرين بما يسمى « العلم ، Science » وبالمركبات الحضارية التى قامت عليه . والافتتان بالعلم الطبيعى أو بالطبيعة كما يقال يودى إلى خفة وزن القيم الروحية والمثالية ، وهى القيم التى تقوم عليها رسالة الأديان السماوية التى يمثلها الإسلام أوضح تمثيل . وقد يصير الافتتان بهذا

العلم الطبيعي إلى إنكار كل قيمة أخرى بما لا يشاهد في الطبيعة ويدرك بالحوس
الإنساني . ومن هنا ربط السيد جمال الدين الأفغانى بين إلحاد السيد أحمد خان
ومذهبه الدهرى أو الطبيعي — مع بقاء اتسابه إلى الإسلام ، ونعته
بالإلحاد... رغم ما كان يكرره (السيد أحمد خان) من القول من أنه يدافع عن
الإسلام ، وأنه ينبغي أن يوجد طريقاً للإسلام المعاصر : يوفق فيه بين إسلامه
وتقبله الحياة العصرية التي قامت إثر نهضة العلم الطبيعي ١١

وقد نهج السيد أحمد خان في تفسيره للقرآن الكريم ، على تطبيق آياته
على أساس طبيعي ، مما يناقض تماماً القول بالمعجزات وخوارق العادات . ولهذا
جعل « النبوة » غاية تحصل وتكتسب عن طريق الرياضة النفسية ، فهي
غاية إنسانية طبيعية ، وطريقها طريق إنساني غير خارق للعادة ١ ولكنه
مع ذلك يقرّ ختم الرسالة الإلهية ببعثة المصطفى عليه السلام .

وفي شرحه لآيات القتال ، أضعف من فرضية « الجهاد » في الوقت الحاضر .
كما أنه في الآيات الأخرى الخاصة بـ « أهل الكتاب » ، عبر في غير أبس عن
توهين الفجوة بين أهل الكتاب من جانب والمسلمين من جانب آخر ١١
وطلب التعاون بين المسلمين والغربيين ، ودعا إلى ما أسماه « إنسانية الأديان » ،
أي المعنى الإنساني العام الذي تدعو الأديان السماوية إلى اعتباره وحفظه ١
وهو ما يشبه اليوم فكرة « العالمية » ، التي تبناها اليهودية الرأسمالية
والشيوعية الدولية ، وقد كانت من قبل تلقبُ بالفكرة « الماسونية » ١ وفي هذه
الفكرة تنمحي كل الفوارق بين الأوطان والقوميات والأديان والمذاهب ١١

ولم يكن السيد أحمد خان داعية فقط لهذا التجديد ، أو هذه التقديمية
في الإسلام ، وإنما كان كذلك صحفياً ومؤلفاً ، ومدرسا ومشرفاً على كلية

علية^(١) دينية (الكلية الانجليزية الشرقية المحمدية) ، خرجت الكثير من شباب الهند التقدميين ، وتحولت الآن إلى « الجامعة الإسلامية » في الهند بعد تقسيم سنة ١٩٤٨ م ، وفيها تدرس المسيحية بالعناية التي يدرس بها الإسلام ، مع أخذ حظ وافر من العلوم الحديثة والنظم الجامعية الغربية (الإنجليزية) .

ولهذا كان للسيد أحمد خان نفوذ سياسي تربوي ، يترن بزعمه التجديدية الدينية ، التي أثرت بدورها فيما بعد في خلق المذهب « القادياني » .

• المذهب القادياني :

بقيت تعاليم السيد أحمد خان وآرائه ذات طابع إصلاحى ، ولم تصطبغ بصبغة العقيدة والمذهب الروحى ، فهما بلغت من التأثير فسيقى معها مجال للروح الإسلامية الصحيحة ، حيث أظهر وتعمل عملها في تحديد العلاقة بين المسلمين وبين المستعمرين الصليبيين الغربيين الذين يطالبونهم بالولاء !! أدرك الإنجليز ذلك ، وأحسوا مع نشاط السيد أحمد خان وأثر تعاليمه في خلق جماعة بين المسلمين تتشكك في القيم الإسلامية ، وتنزل مواطنها ومن هم على عقيدتها من المسلمين منازل الخصومة الفكرية ، فتفرق الكلمة وتبعد مشكلة الاستعمار الأجنبي عن أن تكون موضوعاً من موضوعات هذه الخصومة ولو إلى حين — أدركوا وأحسوا أنهم بحاجة إلى تعديل في الروح الأصيلة وفي موقفها من غير المسلمين ، على أن يكون هذا التعديل — أو يصبح — مذهباً وعقيدة له سمة الإيمان والاعتقاد ، بدلا من سمة الفكر والمنطق ، بذلك تصبح الفجوة بين المسلمين أعمق وأطول مدى !! فإذا كان هذا التعديل لصالح الاستعمار فسيجد أعواناً من المسلمين أنفسهم على المسلمين ، وبذلك حالة مرغوبة

(١) تسمى الكلية الإنجليزية الشرقية المحمدية ، وقد افتتحت في مايو سنة ١٨٧٥ م

فيها لاطمئنان الاستعمار على مصالحه حيثئذ فترة طويلة ، إلى أن يجد عامل آخر أقوى من الدين نفسه يجمع الكلمة المفرقة . ويُنسب الخصومة في المذهب ، والاتجاه الفكري . فقامت القاديانية (١) ، وسجل هذا المذهب رسمياً في سنة ١٩٠٠ م . وله أتباع في البنجاب وأفغانستان وإيران . وإسان حال هذه العقيدة « مجلة الأديان - The Review of Religions » بالإنجليزية ، التي تصدر كل شهر مرة في قاديان منذ ١٩٠٢ م . وصاحب هذا المذهب - وهو ميرزا غلام أحمد - ألف كتاباً سماه « براهين الأحمدية » ، وخرج الجزء الأول منه سنة ١٨٨٠ م ... وفي هذا الجزء ادعى المؤلف أنه « المهدي » ،

ويختلف هذا المذهب مع الإسلام الأصيل في جملة مسائل :

• منها أنه يقول : إن عيسى هاجر بعد أن بعث من موته الظاهري - إلى كشمير في الهند ، لينشر تعاليم الإنجيل في البلاد ، وإنه توفي بعد أن بلغ من العمر ١٢٠ سنة . وإن قبره لم يزل موجوداً هناك . ويدعى ميرزا غلام أحمد أنه « المهدي » ، ويذكر أنه حل فيه عيسى ومحمد علي السواء ، فهو نبي !

• ومن المسائل أيضاً التي يفترق فيها الإسلام الصحيح عن القاديانية : مسألة « الجهاد في سبيل الله » . فليس الجهاد في نظرهما هو اللجوء إلى العنف باستخدام أدوات الحرب ضد غير المؤمنين ، وإنما هو وسيلة سلبية للإقناع .

وهكذا عمل القاديانية في هاتين المشكلتين - على هذا النحو - على تقريب شقة الخلاف بين المسيحية والإسلام ، أو أدمجوا أحدهما في الآخر الاثنان من جهة أخرى ، أعلنوا لإبطال الجهاد المعروف على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته رضوان الله عليهم أجمعين ١١ وتبعاً لرأيهم السابق أوقفوا العمل بمدلول هذه الآيات الكريمة :

(١) نسبة إلى ميرزا غلام أحمد القادياني (من قاديان بإقليم البنجاب) ، توفي سنة ١٩٠٨ م

« يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء ، بعضهم أولياء بعض ، ومن يتولهم منهم فإنه منكم ، إن الله لا يهدي القوم الظالمين » .

« إنما وليكم الله ، ورسوله ، والذين آمنوا - الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون . ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون » .

« يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا ولعباً من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم والكفار أولياء ، واتقوا الله إن كنتم مؤمنين » .

ويقول « أبو الحسن الندوي » ، من كبار علماء الهند في كتيب له ، عنوانه :
« القاديانية ثورة على النبوة المحمدية والإسلام » :

« . . . قد تحقق علماً وتاريخياً أن القاديانية وليدة السياسة الإنجليزية . فقد أُم بريطانيا وأقلقها حركة المجاهد الشهيد السيد الإمام « أحمد بن عرفان الشهيد » ، (١٨٤٢ م) وكيف ألهب شعلة الجهاد والفداء ، وبث روح النخوة الإسلامية والحماة الدينية في صدور المسلمين في الربع الأول من القرن التاسع عشر المسيحي ، وكيف التفّ حوله وحول دعاته آلاف المسلمين ، عانت منهم الحكومة الإنجليزية في الهند مصاعب عظيمة ، وكانوا موضع اهتمامها . ثم رأت دعوة السيد « جمال الدين الأفغاني » تنتشر في العالم الإسلامي - كل ذلك رآته الحكومة الإنجليزية ودرسته ، وعرفت أن طبيعة المسلمين طبيعة دينية ، فالدين هو الذي يثيرها ، وأن المسلمين لا يؤتون إلا من العقيدة والإقناع الديني ، وما يكون له طابع ديني . واقتنعت أخيراً بأنه لا يؤثر في المسلمين وفي اتجاههم مثل ما يؤثر قيام رجل منهم باسم منصب ديني زفييع ويجمع حوله المسلمين ويخدم سياسة الإنجليز ، ويؤمنهم من جهة المسلمين . وغائلتهم ! وفي شخص « ميرزا غلام أحمد القادياني » ، الذي كان مضطرب الأفكار

والعقيدة ، وكان طموحاً إلى أن يؤسس ديانة جديدة ويكون له أتباع ومؤمنون .
ويكون له مسجد واسم في التاريخ مثل ما كان للنبي صلى الله عليه وسلم - وجد
الإنجليز وكيلاً لهم يعمل بين المسلمين لمصلحتهم . ولم يزل يتدرّج في التجديد
إلى المهدوية ، ومن المهدوية إلى المسيحية ، ومن المسيحية إلى النبوة ، حتى تم
ما أراده الإنجليز . وقام القادياني بدوره وبما كلف به خير قيام ، وحماه الإنجليز
ومكنوه من نشر دعوته . وحفظ القادياني هذه اليد ، وعرف الفضل للإنجليز
في ظهوره . وقد صرح في بعض كتاباته بأنه غرس غرسه المسته الحكومة الإنجليزية ،
كتب ذلك في التماسه الذي قدمه إلى حاكم مقاطعة البنجاب الإنجليزي في ١٤ فبراير
سنة ١٨٩٨ م ، وجاء نصه في كتاب : « تبليغ رسالته » من المجلد السابع لمير قاسم
على القادياني . وقد ذكر في مؤلفاته بكل صراحة - بل بكل وقاحة - ما يدين
به الحكومة الإنجليزية من الولاء والوفاء ، وما قدّم لها من خدمة مشكورة .
وإليك ترجمته (لقد قضيت معظم عمري في تأييد الحكومة الإنجليزية وانصرتها .
وقد ألفت في منع الجهاد ووجوب طاعة أولى الأمر الإنجليز من الكتب
والنشرات ما لوجع بعضه إلى بعض لئلا يخسب خزائننا وقد نشرت جميع هذه
الكتب في البلاد العربية ، ومصر والشام وكابل) ، (١) ١١١

ويقول « أبو الحسن الندوي » في موضع آخر :

« وبقيت الجماعة القاديانية في عهد مؤسسها وبعده معزلة عن جميع الحركات
الوطنية وحركة التحرير والجلال في الهند ، صامتة بل شامتة - لما دهم العالم الإسلامي
من رزايا ونكبات على يد المستعمرين الأوروبيين وعلى رأسهم الإنجليز ١١ مقتصرة
على إثارة المناقشات الدينية ، والمباحثات حول موت المسيح وحياته ونزوله ،
ونبوة ميرزا غلام أحمد ، بما لا اتصال له بالحياة العامة ، والمسائل

(١) من كتاب : « ترياق القلوب » ص ١٥ - تأليف ميرزا غلام أحمد القادياني

الإسلامية ، والحركات التي كانت مظهراً للغيرة الإسلامية والشعور السياسي
في هذه البلاد .

ويقول أيضاً :

« إن القاديانية تنشر في العالم الإسلامي الفوضى الفكرية ، وعدم الثقة بمصادر
الإسلام الصميمة ومراجعته وسلفه ، وتقطع صلة هذه الأمة عن ماضيها
وعن خير أيامها وأفضل رجالها ، وتفتح باب الادعاء والمتطفلين على
مصراعيه ، وتسبب الظن بقوة الإسلام وحيويته وإنتاجه ، وتبئس
المسلمين من مستقبلهم » ١١

الصحفية :

وانشقت القاديانية - بعد نشأتها بقليل - إلى شقين ، وتفرع عنها ما يعرف
باسم « الأحمدية » ، أو « جماعة لاهور » . وزعياً هذا الفرع : « خواجه
كمال الدين » ، و« مولاي محمد علي » . ولهذا الفرع نشاط كبير في الخارج ، في آسيا
وأوروبا . وقد انتهى مولاي محمد علي من ترجمة القرآن الكريم إلى الإنجليزية
في سنة ١٩٢٠ م ، وألف كتابه : « الإسلام » في ١٩٣٦ م . ويبلغ عدد الأحمدية
نحو نصف مليون ، منهم ستون ألفاً في الهند .

والفرق بين « القاديانية » الأصلية وبين هذه الشعبة التي تعرف باسم « الأحمدية »
أو باسم « جماعة لاهور » ، أن هذه الشعبة تنظر إلى « ميرزا غلام أحمد » مؤسس
المذهب على أنه مصلح ديني فقط ، بينما تنظر إليه القاديانية على أنه نبي مرسل .

ففي كتاب « حقيقة النبوة » لميرزا بشير أحمد الخليفة الثاني : أن « غلام » أفضل
من بعض أولي العزم من الرسل (ص ٢٥٧) ١ وفي صحيفة الفضل (المجلد الرابع عشر -

٢٩ أبريل سنة ١٩٢٧ م) : أنه كان أفضل بكثير من الأنبياء ، ويمكن أن يكون.
أفضل من جميع الأنبياء ١ وفي صحيفة الفضل (المجلد الخامس) : « لم يكن ،
فرق بين أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وتلاميذ ميرزا غلام أحمد ، إلا أن
أولئك رجال البعثة الأولى وهؤلاء رجال البعثة الثانية ، ١ وفي عدد
٩٢ بتاريخ ٢٨ مايو سنة ١٩١٨ م : من الفضل (المجلد الثالث) : « ميرزا هو
محمد صلى الله عليه وسلم ، وهو مصدق القرآن الكريم : اسمه أحمد ، ١١

* * *

وبمساعدة الإنجليز للحركة التقدمية التي قام على الدعوة إليها سير د أحمد
خان ، وكذا للذهب القادياني الذي أسسه د ميرزا غلام أحمد ، شهدت
الهند الإسلامية أو شهد العالم الإسلامي كله فرقة أخرى في التوجيه والعقيدة.
بين المسلمين ، كما شهد مظهراً فكرياً إسلامياً تبناه الإنجليز لمصلحة الاستعمار
الغربي . إذ لا شك أنه عمل عقل إنساني انطوى على محاولة جديدة طويلة
المدى ، صعبة المركب ، لتغيير اتجاه الجماعة الإسلامية إلى ما لم تألفه ،
وإلى غير ما ذرج عليه اعتقادها .

المستشرقون... والاستعمار

الصورة الثانية من صورتى اتجاه حماية الاستعمار الغربى فى البلاد الإسلامية : يحكيها عمل المستشرقين ، وتصوّراتهم للإسلام وشرحهم لمبادئه ، وبعثهم لخلافت المسلمين الماضية ، وخلقهم خلافت أخرى لا يلتفت إليها المسلم ، بعد ما صهر الإسلام علاقته بأخيه المسلم ، وكون منها وحدة عديدة الحلقات والروابط .

وينطوى عمل الدارسين للإسلام من المستشرقين على نزعتين رئيسيتين .

- النزعة الأولى : تمكين الاستعمار الغربى فى البلاد الإسلامية ، وتمهيد النفوس بين سكان هذه البلاد لقبول النفوذ الأوروبى والرضا بولايته .
- النزعة الثانية : الروح الصليبية فى دراسة الإسلام ، تلك النزعة التى أبست ثوب البحث العلمى ، وخدمة الغاية الإنسانية المشتركة .

النزعة الأولى :

أما مظهر النزعة الأولى فيتمثل :

أولا : فى إضعاف القيم الإسلامية الدينية

وثانيا : فى تمجيد القيم الغربية المسيحية .

- واضعاف القيم الإسلامية : عن طريق شرح تعاليم الإسلام ومبادئه شرسا يضعف فى المسلم تمسكه بالإسلام ، ويقوّى فى نفسه الشك فيه كدين ؛ أو على الأقل كنهج سلوكى يتفق وطبيعة الحياة القائمة .

فهذا «سبب»ه ، الفرنسي... يصور عقيدة التوحيد في الإسلام بأنها عقيدة تؤدي إلى حيرة المسلم ، كما تحطّ به كإنسان إلى أسفل الدرك ١ على حين أن عقيدة التوحيد مزينة الإسلام ، وآية على أنه الرسالة الكاملة الواضحة الخالق الكون في كونه . كما أنها الطريق السليم والوحيد إلى رفع شأن الإنسان وتكريمه ، لأن صاحب هذه العقيدة لا يخضع في حياته لغير الله ، ولا يتوجه في طلب العون إلى غير الله سبحانه وتعالى .

ولكن رينان يقول ، متحدثاً عن عقيدتي القدر والاختيار :

« المسائل الأساسية في كل دين هي التي تربط بالقدر ، والمغفرة ، والحساب . وهي كلمات ثلاثة مصبوغة بصبغة دينية تلقى في النفس الاعتقاد بوعورة المسلك في تفهيمها ، مع أنها من الأمور التي ينبغي الوقوف عليها والعلم بها مهما صحب مناها وتعذر مراهما . إن الدين هو الوسيلة التي تمهد للإنسان طريق الوصول إلى الحضرة الإلهية ، أو بعبارة أخرى الوسيلة في وقوف المخلوق بين يدي الخالق .

« إذا تقرر ذلك ، فهل الخالق بقدرته المطلقة يودع في نفس المخلوق استعداداً للعمل بمقتضى إرادته السرمديّة ، بحيث لا يجيد عما تأمره به هذه الإرادة ؟ أم للإنسان متى تم خلقه إرادة خاصة يعمل بحسبها ، واختياراً مستقلاً لا يستمدّ من اختيار أسبق منه ؟ وهل للإنسان الذي خلقه الله وسواه إرادة مطلقة من نفسه ، وتصرفه مطلق في ذاته ؟ أم ترجع جميع أعماله من خير وشر إلى القدره الربانية القابضة على زمام الكون ، والمسببة لوجوده فيه ؟

« وفي دائرة هذا البحث ، تنحصر الخلاطات الدينية والفلسفية التي لم يوفق دين من الأديان ولا مذهب فلسفي إلى حسمها بكيفية يقتنع بها الإدراك ويرضاها العقل . مع أن البحث فيها لإصابة هذا الغرض السامي لم يكن بالأمر الحديث ، إذ طالما بحث فيها فلاسفة الأقدمين فلم يجدوا لها حلاً ، وكان حظهم منها كحظ فلاسفة المتأخرين وعلماهم ١

« وغاية ما عرف منذ الأعمار السابقة إلى الآن ، أنه وجد مذهبان نشاطرا
فيما بينهما العقائد البشرية من تلك الوجهة المهمة : فالأول منهما يقول بتناهي
الربوبية في العظمة والعلو وجعل الإنسان في حضيض الضعف ودرك الوهن ،
ويذهب الثاني إلى رفع مرتبة الإنسان وتنويعه حق القربى من الذات الإلهية
بما فطر عليه من إيمان وإرادة وبما أتاه من أعمال صالحات وحسنات .

« والنتيجة الطبيعية للاعتقاد بمذهب الفريق الأول هي تحريض الإنسان
على إغفال شئون نفسه وبث القنوط في قواده وتشيط همته وإيهان عزيمته ،
بينما تسوقه نتيجة الاعتقاد بمذهب الفريق الثاني إلى ميدان الجلال والعمل وتلقى
به في غمرات التنافس الحيوى . ومن الأمثلة على الفريقين : البوذية الذين يتدينون
بدين يقضى عليهم بالتجرد - إذ من قواعده أن الإنسان والكون يفنيان في الذات
الإلهية ، وقدماه اليونان الذين يدينون بدين من قواعده تشبيه الإله بالإنسان
في أوصافه المادية ويقضى عليهم هذا الدين بالعمل والحياة لاعتقادهم بأن
الإنسان أو « البطل » يمكنه أن يصير في عداد الآلهة بحسناته وخيراته .

« وقد ظهرت على أطلال العالم القديم بعد خمسمائة عام من انقضائه ديارتان :
إحداهما ربانية ، والثانية بشرية - تمثلان ذينك المذهبين المتناقضين ، ولكن
بتلطيف في التناقض . . . أما الأولى (الديانة الربانية) : فهي الديانة المسيحية
الوارثة بلا واسطة آثار الآريين^(١) ، والمقطوعة الصلات بالمرء مع مذهب السامية ،
وإن كانت مشتقة منه وغصناً من دوحته . ومن خصائص هذه الديانة (المسيحية)
ترقية شأن الإنسان بتقريبه من الحضرة الإلهية . على حين أن الديانة الثانية
(البشرية) : وهي الإسلام ، المشوبة بتأثير مذهب السامية ، تنحط بالإنسان إلى
أسفل الدرك ، وترفع الإله عنه في علاه لا نهاية له .

(١) أليست البوذية ديانة الآريين ؟

« هذان الميلاّن المختلفان يظهران ظهوراً واضحاً في الاعتقاد الأساسى لسكتة الديانتين : وهو أصل الألوهية . أما المسيحى : فيذهب في هذا الأصل إلى الثالث ، أى أن الإله الأب أوجد الإله الابن واتصل الاثنان بصلة هى روح القدس ، وعليه فيكون يسوع المسيح إلهاً وبشراً . . هذا الثالث السرى ، المشتقة أصوله من ضرورة إله بشرى يمحو ذنب الجنس البشرى ويفديه من الخطيئة التى اقترفها يرفضه المسلم الذى يعتقد بوحداية الرب ، ويتسك بهذا الاعتقاد تمسكاً شديداً حيث يقول : لا إله إلا الله ١١

« غير أن إدراك المسيحيين من هذا القليل هو أخف وأعلى وأجلب للثقة ، إذ هو يحملهم على إتيان الأعمال التى تقربهم إلى الله حيث الوسائط بينهم وبين ذاته العلية موصولة ، فى حين أن المسلمين تجعلهم دياتهم كمن يهوى فى الفضاء بحسب ناموس لا يتحول ولا يتبدل ولا حيلة فيه سوى متابعة الصلوات والدعوات والاستغاثة بالله الأحده الذى هو مستودع الآمال ١ ولفظه الإسلام منهاها : « الاستسلام المطلق لإرادة الله ، ١

« ترى الديانتين ، أو بعبارة أخرى المدينتين : المسيحية والإسلامية ، إحداهما يازاء الأخرى ، وتتصل الاثنان بعضهما ببعض من حيث المنشأ العام لهما . إذ هما مشتقتان من الأصول اليونانية والسامية ، ومنهما استمدتا جانباً من العقائد والمذاهب والآداب . فهما إذن متداخلتان من وجوه عدة ، ولكن مسافة الخلاف بينهما شاسعة فى الحقيقة : من حيث البحث فى القدرة الإلهية والحرية البشرية ، (١) ١١

كتب هذا رينان فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر ، وكان يظن أن العقلية العلية أو الطريق العلى الذى تدعى العقلية العربية المعاصرة أنه من مفاخر القرن العشرين ، لأنها تزعم أنهم لا تخضع فى بحث المسائل وإصدار الأحكام لأثر حوزى

(١) تاريخ الإمام : ٢٠ ص ٤٠٧ : ٤٠٩

أو مذهبي أو عاطفي، أو نحو ذلك بما يتأثر بها الإنسان العادي أو الهدائي في أحكامه - كان يظن أن هذا القرن العشرين لا يصدر فيه تصوير مثل تصوير رينان للتثليث المسيحي مرة ، وللتوحيد الإسلامي مرة أخرى ١١
ولكن مجلة « The Muslim World »، (١) تردد هذا المعنى في شرح آية :
« إلى الله المصير » ، فتقول ما ترجمته :

« إن إله الإسلام متكبر جبار مترفع عن البشرية يطلب أن يسير العابد نحوه ، بينما إله المسيحية عطوف متواضع يتودد للناس ، فظهر في صورة بشر - وذلك هو الإله الابن - ف عقيدة التثليث في المسيحية قربت الإنسان من الإله ، وأعطته نموذجاً رقيقاً واقعياً في حياته يسمى ليقترب منه ... أما عقيدة التوحيد فباعدت بين الإنسان والإله ، وجعلت الإنسان متشائماً من شدة الخوف منه ، ومن جبروته وكبريائه ، ١

وهذا مبدأ « الزكاة » . . . يفسره مستشرق على النحو الآتي :
« إن الأموال المادية - في نظر الإسلام - هي من أصل شيطاني نجس ، ويحل للناس أن يتمتع بهذه الأموال شريطة أن يطهرها ، وذلك بإرجاع هذه الأموال إلى الله ، (٢) ١١

ويظهر أن هذا الشارح أخذ من قوله تعالى : « خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكهم بها . . . » - أن الأموال نجسة في أصلها ، وإذن فالزكاة وسيلة تطهيرها ، وبذلك فهم التطهير فهماً حرفياً أو حسياً ١١

وهذا الفهم الذي ذكره صاحب هذا الكتاب لمعنى الزكاة هنا ، وبالتالي موقف الإسلام من المال على أنه رجس ، يردده غيره من المسيحيين القائلين على الدراسات الإسلامية في الوقت الحاضر . في العدد رقم ٨٠ للسنة الثامنة والثمانين

(١) عدد أكتوبر سنة ١٩٥٥ ، التي يصدرها دكتور Crayg مدير مؤسسة Hariford للدراسات الدينية والفرقية بالولايات المتحدة الأمريكية
(٢) كتاب : دراسة عن الإسلام في أفريقيا السوداء : المؤلفه فيليب فونداسي

لصحيفة « The Montreal Star » بتاريخ ٥ أبريل سنة ١٩٥٦ م ، تحدث أب دو مينيكاني مقيم في مصر - وكان يقوم بإلقاء محاضرات عن علم الكلام الإسلامي بجامعة مونتريال - عن النظرة الإسلامية في الحياة فقال : « إن المسلمين يتجنبون الناس الذين يشتغلون بالمال ، ويعتبرونهم أقرب للكلاب منهم للبشر » !!

ومثل هذا التصوير لموقف الإسلام من المال ، في شعب كالشعب الأمريكي مادي للنزعة ، يسيء الإسلام والمسلمين أيما إساءة .

ويشرح الاستشراق المبدأ الإسلامي في الزوجية - وهو مبدأ « قوامه الرجل على المرأة » - بفكرة التفوق « Superiority » ، ويجعل منه أمانة على نظرة الإسلام إلى وضع كل من الرجل والمرأة في الحياة ، فهو يسمو بالرجل إلى ذرى الرفعة بينما يهبط بالمرأة إلى هاوية الضعة !! أما « طاعة » المرأة للرجل فتعرض على أنها نوع من الإذلال ، وسبب لفرض الرق والعبودية على نصف البشرية . . . إلى غير ذلك مما يترتب على هذا الشرح المفرض !!

ويفترض اللورد كرومر في كتابه « مصر الحديثة » : أن الرجل المسلم يتمسك بالإسلام أشد من تمسك المرأة المسلمة بالإسلام ، ويعمل هذا الافتراض - على أنه ظاهرة في الحياة الإسلامية - بأنه يرجع إلى اختلاف وضعيه كل من الرجل والمرأة في الإسلام ، على النحو المشار إليه من قبل .

ويشرح المستشرقون مبدأ الإسلام في « عدم قبول المسلم لولاية الأجنبي » ، بفكرة عدم التعاون مع الشعوب الأخرى ، أو بفكرة النفرة من رئاسة غير المسلم ولو كان ذا كفاية وأهلية للرئاسة والتوجيه أكثر من المسلمين أنفسهم ! أما « الجهاد » فهو عندهم لاء فكرة الاعتداء نفسها ، أعطاهم الإسلام صبغة شرعية ودينية ، كي يدفع بها المسلم لمهاجمة غير المسلم في وقت أمن فيه على نفسه وعرضه . وماله إلا أنها فكرة الغدر أو تشجيع العدوان ! ولهذا الشرح أثر سيئ إلى أقصى حد .

في علاقة الشعوب الغربية بالمسلمين ، وفي تصورهم لحياة المسلم وأهدافه في الحياة .
وهكذا يرى القوم في مبدأ عدم زواج المسلمة بغير المسلم ، فكرة العنصرية
القائمة على تمييز الشعوب بعضها على بعض ، بدافع العصبية الكريمة أو بدافع
الغرور ، دون أن يكون هناك مبرر واقعي أو منطقي لهذا التمييز ١١

وفكرة « العودة إلى القرآن الكريم » ، التي نادى بها ابن تيمية . وتابعه
فيها غيره المصلحون من بعده لدفع ما ساد من عصبية جاهلية للذاهب الكلامية
والفقهية ، وما ترتب على ذلك من انقسام المسلمين إلى طوائف انقساماً واضحاً !
نادى ابن تيمية بها تطبيقاً لقول الله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله
وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » ، فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول
إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خير وأحسن تأويلاً . وهذه
الفكرة ترمى في نظره : أولاً إلى عدم تحكم الخلافات المذهبية والشروح العديدة
المختلفة لتعاليم الإسلام من ظاهرية وباطنية وصوفية وفقهية — إلى غير
ذلك في توجيه المسلمين ، وترى ثانياً إلى العودة إلى صفاء التعاليم الإسلامية
وبساطتها قبل تعقيدها بالشروح المفروضة أو القائمة على تعسف وعدم استقامة
في تخريجها ... وبهذا وذاك يمكن للجماعة الإسلامية أن تعود إلى الوحدة
أو على الأقل إلى التماسك أو عدم التضارب في الآراء والسياسة !

ولكن المستشرقين عندما وقفوا على هذه الفكرة ورأوا أثرها الإيجابي في
حياة الجماعة الإسلامية المقبلة لو سارت في طريقها الصحيح المرسوم لها ، مالوا
بها عن هذا الطريق ، وشرحوها بأن معنى العودة إلى القرآن وإلى عصر الصحابة
الأول رضوان الله عليهم هو الرجوع إلى الحياة البدائية التي كانت للجماعة
الإسلامية الأولى — فهي عندهم ليست سوى جماعة بدائية ! ثم تراهم ينكرون
على من يقول بهذه الفكرة أن يدعو إلى الإصلاح : إذ الإصلاح في نظرهم هو

التطور . هو الأخذ بأساليب المدنية الحديثة والقوانين المعاصرة وأسلوب الحكم الحديث ، فإذا طلب إنسان العودة إلى العهد البدائي والأساليب البدائية باسم الإصلاح ، فهو إما مدّع للإصلاح ، أو غير فاهم لمعنى الإصلاح !!

* * *

وإذا ترك أصحاب الدراسات الإسلامية من المستشرقين دائرة شرح المبادئ الإسلامية بما يحرفها ويشوه هدفها على هذا النحو ، فإنهم يتركونها إلى جانب آخر رئيسي : في الحياة الإسلامية وفي صلات المسلمين بعضهم ببعض . . . إنهم يتركون هذه الدائرة لينتقلوا إلى مجال العلاقات بين الشعوب الإسلامية ، ليدكوا الفرقة القائمة ويشيروا أسباباً أخرى للقطيعة وعدم الاتصال : فيتحدثون عن الكرد والعرب في العراق ، وعما بين الجنسين من فوارق في تصور الحياة وفهم العقيدة والأمان القومي ، وعلى هذا النحو يتحدثون عن المفارقات بين العرب والبربر في شمالي أفريقيا ، وبين سكان الشمال وسكان الجنوب في السودان ، وبين السنة والشيعة في بغداد أو في إيران والبلاد الإسلامية الأخرى . وعلى الأخص يتحدثون عن العداء بين شعب الجزيرة العربية — وما يسود فيها من مذهب محمد بن عبد الوهاب من جانب ، وشعب العراق وإيران — وما يسود فيهما من اتجاه شيعي من جانب آخر . . . يتحدثون عن الفجوة بين الحكومات والسياسات في الدول الإسلامية . . . الخ الخ

وإذا أكدوا ذلك باسم علم الأجناس ، أو باسم طبيعة الشعوب ، فإنهم يخلقون هوة أخرى في الإسلام باسم تباين البيئة الجغرافية والعوامل الثقافية القديمة للشعوب الإسلامية ، فالإسلام في نظرهم ليس واحداً وإنما هو متعدد !! كان واحداً أيام الفترة البدائية — هكذا يقولون — التي نزل فيها الوحي ، وتوقف فيها المسلمون عن الشرح وسلخوا أمرهم لمبدأ « التفويض » ، وركزوا جهودهم للإيمان والطاعة !!

ولكن بعد أن تدخل المسلمون بالشرح ، وأدخلوا ثقافتهم القديمة ونزعاتهم الموروثة في شرح القرآن وتعاليم الإسلام ، لم يعد الإسلام ديناً واحداً ... بل هو ديانات إسلامية متعددة 11 وكلها ديانات ليس لها فقط الطابع الإسلامي ، بل لها الاعتبار الديني الإسلامي كذلك : فهناك إسلام الهند ، وإسلام تركيا ، وإسلام البربر في شمال أفريقيا ، وإسلام مصر ، وإسلام الملايو وإندونيسيا ، وإسلام الصحراء الكبرى وإفريقية السوداء . . . وكل إسلام يختلف عن الآخر ، ولكل اعتباره . والجميع مسلمون ، وأفهامهم في الإسلام أفهامٌ صحيحة ، إذ كلهم أخذ بالمصادر الإسلامية وآمن بالرسالة المحمدية . . . هكذا يستطرد منطقهم 11

وفي هذا الشرح يدخل - بجانب إيجاد ثغرات ولجوات بين المسلمين بعضهم البعض - عامل آخر : وهو عامل التأثير بالمسيحية وبالاتجاه المسيحي . فكثير من العلماء المسيحيين يرون أن المسيحية دين فردي أو دين شخصي ، أي أنه يتكيف حسب الفرد ويتأثر بشخصه . أي ليست المسيحية ديناً يتكون من مبادئ ، وإنما هي شعور فردي وإحساس شخصي بالأصول المقدسة . إن الوحي المسيحي ليس كتاباً يتلى ويشرح ، بل هو « عيسى » نفسه تستحضر صفاته ويقتدى به في نفس المؤمن بالمسيحية 1 واستحضار صفات عيسى يختلف في نفس المؤمنين حسب اختلافهم في إدراك هذه الصفات ، وحسب اختلافهم في تحديدها . فالمسيحية - لأنها إحساس وشعور فردي - ليست واحدة في التصور والتبعية ، ومع ذلك فالمؤمنون بعيسى جميعاً مسيحيون مهما اختلفوا فيما بينهم 11

وبهذا التصور للمسيحية ، تأثر هؤلاء في الحكم على الإسلام ، بالإضافة إلى الرغبة في إضعاف القيم الإسلامية وتفريق المسلمين . ولذلك لم يروا أن تاريخ الجماعة الإسلامية هو تاريخ لعلاقة المسلمين في أزمنتهم المختلفة بالإسلام ، الذي تحدت أصوله واستقرت مبادئه بانتهاء الوحي المحمدي : « اليوم أكملت لكم دينكم

وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً.... ، ولم يفهموا أن الزمن الذي يمرّ بالمسلمين هو زمن يمر على علاقتهم بالإسلام، وليس على الإسلام كدين وكرسالة من رسالات السماء .. بل جعلوا الإسلام نفسه يتطور ، ويضيف جديداً إلى مبادئه بمرور الزمن ، تحت تأثير الأحداث المحلية والعالمية . ومن هنا ينصحون المسلمين بعدم التمسك بالماضي البعيد أو القريب في تاريخ الإسلام ، وإنما عليهم أن يصوغوا الإسلام صياغة جديدة ، ويلووه في صورة تلائم المدنية الإنسانية القائمة ، إذ ما صلح للماضي لا يصلح للحاضر ، لأن صلاحيته كانت مؤقتة ومقيدة بظروف العهد الذي ولى أو المدنية الإسلامية في تطورها ، هي التي تملي على المسلمين تكييف الإسلام ، ومعنى ذلك أن الإسلام الأول - ومنه فهم المسلمين الأول للقرآن - قد انتهى اعتباره ، والزمن وحده هو العامل الأساسي في صياغة الإسلام صياغة جديدة ، وفي جعل المسلمين يسايرون المدنية الحديثة ، بما فيها من قانون ومثل عليا للحياة ونظم للحكم وأسس لبناء الجماعة وعلاقة الشعوب بعضها ببعض ؛ والإسلام كدين ليس مبادئه إلاذن ، بل هو مجرد نزعة إلى تحسين الإنسان والعمل على صفاء نفسه !!

وكما أن الإسلام ليس واحداً ، إنما هو متعددٌ حسب تعدد شعوبه وحسب اختلاف العوامل الثقافية التي تؤثر بها مسلوه هذه الشعوب في فهم القرآن ، كذلك هو متعددٌ حسب طوائف المسلمين : فهناك إسلام المتصوفة وإسلام الفقهاء ، ومتعددٌ حسب مصادره فهناك : إسلام القرآن الذي يختلف عن إسلام الحديث والسنة ؛ ويجب أن يمنح الاعتبار للجميع ، مع ما قد يكون - وكثيراً ما يكون - بين بعضها بعضاً من اختلاف يصل إلى درجة التناقض ، إذ أن جميع هذه الأنواع من الإسلام "حقائق تاريخية سجلها التاريخ للمسلمين في صلتهم بدينهم وهو الإسلام ؛

وهاتان الفكرتان : وهما فكرة تجدد الإسلام تبعاً لأحداث الزمن وتوقيت بعض أحكامه ومبادئه ، وفكرة تعدّده كديانات حسب الشعوب المؤمنة به أو حسب طوائفه ومصادره . فكرتان لها كثير من السيادة والسلطان على اتجاه كثير من المسلمين اليوم في مصر وخارج مصر في البلاد الإسلامية . وبأن من تأثيرهما على متعلّقي الشرق الإسلامي أن وجدنا عدداً من المشتغلين بعرض الثقة الإسلامية يروج لها ، ويدعو إليها بطرق متعددة .

وتكليف المستشرقين الإسلام على أنه نزعة روحية إلى تحسين الإنسان والعمل على صفاء نفسه ، يستتبع أيضاً إبعاد الإسلام عن مجال علاقات الأفراد بعضها ببعض في نظام عام ، يعبر عنه بالدولة أو الأمة أو الحكومة . ولو وجد اليوم بين الكتاب المسلمين من يقرّر أن الإسلام بعيد عن أن توجد فيه هيئة للإرشاد الديني توفرت على دراسة الإسلام ، لأنه دين شخصي لاهيمنة فيه لشخص على شخص آخر . لو وجد هذا النوع من الكتاب لم يكن إلا مردّداً لفكرة دعا إليها الاستعمار ونسربت من الفهم المسيحي بوساطة بعض الدارسين للإسلام من المستشرقين !

● إن فكرة إبعاد الإسلام عن مجال العلاقات بين الأفراد . . . من

وحى الاستعمار !

● وإن فكرة توقيت الجهاد بعهد الرسول صلى الله عليه وسلم وعهد صحابته ، أو فكرة إلغائه اليوم . . . فكرة استعمارية !

● وإن فكرة أن الظروف الدولية تدعو المسلم إلى الولاء لغير المسلم وإلى رضائه بحكومته . . . فكرة استعمارية !

● وإن فكرة أن الإسلام نفسه يتجدد وينحصر لعامل الزمن في تطوّره . . . فكرة استعمارية !

وتستتبع هذه الفكرة عدم التقيد بتعاليم الماضي جملة في تكيف الحاضر !

• وإن فكرة أن الإسلام - كدين - يتعدد بتعدد شعوبه وأجناسه
وبتعدد مصادره . . . فكرة استعمارية ١

• وإن فكرة أن الإسلام دينٌ فردى شخصى لا يصحّ أن يتدخل
في علاقات الأفراد بعضهم ببعض . . . فكرة مسيحية استعمارية ٢

وهي تستتبع ما يقال من وجوب الفصل بين ما يسمى ديناً وبين ما يسمى دولة ٣
• وإن تأسيس مبدأ الإسلام في عدم زواج المسلمة بغير المسلم على فكرة
العنصرية ، ومبدأ الجهاد في سبيل الله على نزعة الميل إلى الاعتداء والغزو ،
ومبدأ قوامة الرجل على المرأة في الأسرة على فكرة التفوق الجنسي . . . وأمثال
ذلك - من صنع الاستعمار ، وأثره من آثار التهيد للرضاء بحكمه ، بعد ضياع
الشخصية الإسلامية ، وصهر مجموعة الشعوب الإسلامية فيما يسمى « بالعالمية »
أو الإنسانية الدولية ١١

* * *

هذا بعض ما كان : من شأن إضعاف القيم الإسلامية والتأسيس من التضامن
والتكتل الإسلامى ، كظهر من مظهرى النزعة الأولى في الفكر الإسلامى
في صلاته بالاستعمار الغربى ، وهى نزعة تُمكن للاستعمار الغربى في البلاد الإسلامية .

أما المظهر الآخر لهذه النزعة ، وهو مظهر تمجيد القيم الغربية المسيحية
في الفكر الإسلامى الحديث نتيجة لصلته بالاستعمار الغربى : فالسبيل إلى الوقوف
عليه ما نراه من إبراز التفوق الغربى في الصناعة ، وزيادة الدخل الخاص
والعام الناشئ عن هذا التفوق . . . تلك الزيادة التى ترتب عليها رفع مستوى
المعيشة وتيسير أمر الحياة الإنسانية لدى الغربيين ١

هذا التقدم الصناعى هو المنقذ ، أو النقطة التى يبتدىء منها الغربيون في التدليل
على رجاحة التوجيه الغربى ، وعلى سمو مقاييس الحياة الغربية في السلوك الفردى

والعادات الاجتماعية ، وعلى أصالة القيم المسيحية ، وقوة صلتها بتحرير الإنسان من الجهل والفقر والمرض ، وقوة صلتها كذلك بانطلاق الإنسان في الحياة من غير خوف أو وجل !

والحضارة المادية الصناعية هي إذن عنوان هذه القيم !
ومنطق ذلك : أن تخلف المسلمين في مجال هذه الحضارة دليلٌ على تخلف الإسلام في قيمه ومبادئه ، وعلى إذلاله الإنسان ، وتقييده في السير في هذه الحياة طبقاً لعقيدة الجبر فيه !

ما هي القيم المسيحية ذات الأثر الإيجابي في هذه الحضارة الصناعية ؟
أين هذه المبادئ والقيم المسيحية في عرف كثير من هؤلاء العلماء الدارسين للثقافة الإسلامية ؟؟

ليست إلا « شخص عيسى » ، يستوحى منه السلوك الخلق في هذه الحياة !
فليست هناك صلة بين المسيحية كدين وبين هذه الحضارة الصناعية الغربية المادية ، إلا أن المباشر لهذه الحضارة يعتنق المسيحية وينتسب إلى الشعوب المسيحية !! وليست المسيحية ديناً للحضارة الإنسانية ، وإنما هي دين للسلوك الفردي في الحياة الإنسانية .

ولكن تمجيد القيم الغربية المسيحية على هذا النحو ، وهذا الربط بين علماء المسيحية الدارسين للإسلام ، والعارضين لمبادئه في الصور السابقة — أوجد صدى في حياة المسلمين وفي نفوس بعض الكتاب والمفكرين من المسلمين . فالحديث عن العلم Science والطريقة العلمية ، والدعوة إلى مسايرة خطواته مقترنة بالتقليل من قيمة التراث الماضي — وهو التراث الإسلامي — ينبىء عن هذا الأثر. العلم يدعو إليه الإسلام وتدعو إليه الحياة نفسها ، ولكن اقتران الدعوة إلى العلم بالغرض من قيمة الإسلام آيةٌ على أن منطق ربط الحضارة الصناعية الغربية بالقيم المسيحية أخذ طريقة في الحياة الإسلامية ، وعلى أن المقابل لهذا الربط :

وهو أن تخلف المسلمين إنما هو لتخلف مبادئ الإسلام وبرايتها — له .
وزنه وأثره في توجيه الفكر الإسلامي الصادر من المسلمين .

النزعة الثانية :

أما النزعة الثانية في دراسة الغربيين للإسلام والثقافة الإسلامية : وهي
تأكيد الروح الصليبية ، فتبضح أيما وضوح في كتابة المستشرقين الفرنسيين !
فكتابتهم لا تنهى . فحسب عن ميل لإضعاف المسلمين ، بل تم عن حقد
على المسلمين ، وعن سخرية وتهكم برسول الله صلى الله عليه وسلم .
وبرسالته الإلهية !

نعم . . . قام أساس الاستشراق على أن الإسلام من صنع محمد ، فالإسلام
دين بشري ! وعلى أن الرسول لفق فيه من المسيحية واليهودية ، وأنه
حرف في نقله تعاليم هاتين الديانتين : إما لأنه لم يستطع فهمها - كما يزكرون .
وإما لأن نفسه لم ترتفع إلى مستوى عيسى حتى يتصوره على حقيقته ، ولذلك
أنكر محمد على عيسى أنه ابن الإله ، وبالتالي أنكر التثليث ، وتشبه بالتوحيد
ويشترية الرسول ! نعم قام الاستشراق على مثل هذا الأساس ، ولكن
المستشرقين يختلفون فيما بينهم في تصوير آرائهم ، وفي تقرير شروحيهم لمبادئ
الإسلام . وأشدهم حدة وعاطفة وهوى جامعاً ، وحيدة عن أدب الكتابة .
فضلاً عن البعد عن الأسلوب العلمي في الدراسة والحكمة . مستشرقو
فرنسا ، ومستشرقو الكتلانك على العموم في أوروبا وأمريكا !

ولو فقتنا عن السبب لوجدناه في احتضان فرنسا للكتلانك ، وفي زعامتها
للجولات الصليبية الماضية لاسترداد بيت المقدس من البرابرة (المسلمين) !
فروح الصليبية لم تزل حية في نفوس الفرنسيين ، ولم يزالوا يصعدون عنها

في أحكامهم على الإسلام والمسلمين ، وفي معاملاتهم للمسلمين كذلك ، الخاضعين للاستعمار أو لسيطرتهم بوجه ما ، وفي توجيه سياستهم نحو المسلمين الخارجين عن نفوذهم ١

لم أر في دراستي للاستشراق حتى الآن مسيحياً برواستتياً عاج التراث الإسلامي بأسلوب الكاثوليكي ، ولا بروح الخاقدة الجامعة ١١

يقول دكيمن ، المستشرق الفرنسي في كتابه « باثولوجيا الإسلام ، :
« إن الديانة المحمدية جذامٌ تفشى بين الناس وأخذ يفتك بهم فتكا ذريعاً ، بل هي مرضٌ مريع ، وشلل عام ، وجنون ذهولي يبعث الإنسان على الخول والكسل ، ولا يوقظه منهما إلا ليسفك الدماء ، ويدمن على معاقرة الخور ويجمع في القبائح ١١ وما قبر محمد الا عمود كهربائي يبعث الجنون في رؤوس المسلمين ، ويلجئهم إلى الإتيان بمظاهر الصرع العامة والذهول العقلي ، وتكرار لفظة الله ، إلى ما لا نهاية ، والتموّد على عادات تنقلب إلى طباع أصيلة : ككراهة لحم الخنزير والنبيذ ، والموسيقى ، وترتيب ما يستنبط من أفكار القسوة والفجور في اللذات . . . » (١) ١١

* * *

هذا الاتجاه من اتجاهي الفكر الإسلامي الحديث في صلتته بالاستعمار الغربي : هو الاتجاه المالي للاستعمار ، والمهد لحكمه والرضاء به ، سواء كان من المسلمين أنفسهم أو من غيرهم . لأن تفكير غير المسلمين في هذا الاتجاه لم يبق منفصلاً ولا بعيداً عن العقلية الإسلامية داخل البلاد الإسلامية ، بل كان أهم رافد لتبلور هذا الاتجاه نفسه من المسلمين . وإن الحديث عن الاستشراق إذن هنا حديثٌ عن خطر نفوذ إلى المسلمين ، ووجد أعواناً له من أرباب الفكر

(١) تاريخ الإمام : ج ٢ ص ٤٠٩

والقلم والعلم والسياسة في الشعوب الإسلامية . . . ويكاد يكون هو العامل.
الموجه لما نسميه بـ « الفكر الإسلامى المالىء للاستعمار الغربى » .

هناك مصدر آخر لم أشأ الحديث عنه الآن . . .

إنه كتب الرحلات التى كتبها الرحالون المسيحيون المتجولون في الديار
الإسلامية . فهذه الكتب كتبت بأسلوب تهكمى ، وبروح قصصية اختراعية ،
تغذئ خيال الشعوب المسيحية الغربية والأمريكية ، ولها أثرها السلبى في
تصوير الإسلام والمسلمين - وهو أثر قوى - على هذه الشعوب !

ولم أشأ الحديث عن هذه الكتب ، لأن صلتها - كظهر دخل البلاد
الإسلامية - بالفكر الإسلامى واهية ، ولأن أغلبها غير معروف للمسلمين
حتى الآن .

اتجاه مُتَزاوِمة الاستِعمارِ الغِربي

مقاومة مزدوجة

لم يستطع الاستعمار الغربي أن ينفرد بالتوجيه داخل الشعوب الإسلامية ،
وعلم ما بذله في سبيل تفرده بذلك من مال وسلطة ودهاء سياسية ،
وتبشير بالفكر الأوروبي وبالمسيحية ، وتأسيس للسلمين في صور شتى :
في مستقبلهم ، وفي علاقاتهم بإسلامهم . . بل وجد مقاومة له ، ومعارضة
لذلك الاتجاه الفكري الذي خلقه أو أوصى به .

أخذت المقاومة للاستعمار الغربي طابعا سياسيا ، ولكن قامت على
توجيه إسلامي وعلى فكر إسلامي أصيلة . وتكون من هذا التوجيه ،
وهذه الفكر الإسلامية الأصيلة معا ، ما نسميه : بالاتجاه الفكري الإسلامي
المقاوم للاستعمار الغربي .

وكان لابد لهذا الاتجاه أن ينقد الاتجاه الآخر المقابل له ، وينقد عناصره
الفكرية : سواء من الوجهة المنطقية الإنسانية ، أم من الوجهة الإسلامية .
وفي الوقت الذي يقوم فيه بالنقد كان لزاماً عليه كذلك أن يعرض خطة
عملية لمقاومته ، ومقاومة الداعين له والمساعدين على الدعوة إليه .

ولذلك نرى هذا الازدواج في الدعوة إلى مقاومته : نرى نقداً نظرياً ،
ومنهجاً عملياً . . . وبعبارة أخرى نرى : سياسة ، وديناً !

أما النقد النظري : فيعرض لمثالب العناصر الفكرية أو المذهبية التي
تعين الاستعمار في استعمارهم . . . فنرى : نقداً لحركة السيد أحمد خان ، ونقداً
آخر للقاديانية ، ونقداً ثالثاً للاستشراق الغربي الذي ألبس ثوب العلم .
ونرى الناقدين لهذه العناصر يضعون منهجاً فكرياً آخر لتقوية المسلمين

في معارضتهم للاستعمار ، وفي صلتهم بالإسلام وفهمهم لمبادئه ، فهماً يمكنهم من السير في الحياة القائمة

• نرى د جمال الدين الأفغاني ، : يحمل على السيد أحمد خان ، وينقد اتجاهه الطبيعي تقدماً مرأ في كتاب سماه : الرد على الدهر بين ، . وفي الوقت نفسه يدعو المسلمين جميعاً إلى العودة إلى القرآن الكريم ، ونبذ الخصومة المذهبية ، والرجوع إلى حال المسلمين الأول ، قبل انفصال الرتبة العلمية عن رتبة الخلافة ، وقتما قنع العباسيون باسم الخلافة ، دون أن يحوزوا شرف العلم والنفقه في الدين والاجتهاد في أصوله وفروعه ، كما كان الراشدون رضي الله عنهم (١) .

• ونرى د محمد إقبال ، : يهاجم القاديانية هجوماً عنيفاً من الوجهة الإسلامية والوطنية ، وفي الوقت نفسه يكتب كتابه : تجديد الفكر الديني في الإسلام ، Re - construction of Religious Thought in Islam ويوضح فيه محاولته لتقرير (علم الكلام) الإسلامي في صورة حديثة ، كما يوضح مزايا التعاليم الإسلامية في خلق جماعة حية قوية ، ويطلب إلى المسلمين أن يفهموا الإسلام في ضوء الحياة المعاصرة ، وأن يسعوا في تكييفها وطبعها بطابع إسلامي ، بدلاً من وقوفهم عند حد مفاهيم عصر الركود للبادئ الإسلامية ، تلك المفاهيم التي لم يعد انتمسك بها الآن ذا أثر إيجابي في حياة المسلم المعاصرة .

• ونرى الشيخ محمد عبده ، : يهاجم الاستشراق ، ثم يضطره هذا الهجوم إلى الكتابة عن مزايا الإسلام بالنسبة للسيحية . وفي ذات الوقت يضع منهجه التربوي لفهم إسلام القرآن والسنة الصحيحة ، بدلاً من إسلام المتكلمين ، وإسلام أرباب

(١) العروة الوثقى : ص ٢٨

الكتب المتأخرة التي كانت تعيش في عزلة عن الحياة العامة . وهذه الحياة العامة نفسها ، كان طابعها هو : الانقسام إلى شيع ، والتعصب ، والتقليد الضار ، والضعف السياسي والاقتصادي وسينعكس هذا كله على كتابات العصر لو عاشت فيه . ويضع محمد عبده منهجه لإصلاح الأزهر على أمل أن يدرك أهله ورواده . وهم أصحاب الثقافة الإسلامية ، الثقافة القومية الوطنية ، الثقافة الأصلية في هذا الشرق الإسلامي — رسالة الاسلام : في نفسها كبادئ . وتعاليم ، وكذا بين المسلمين كجماعة لها شخصيتها ولها هدفها في الحياة .

نرى الشيخ محمد عبده يدعو إلى القرآن والرجوع إلى عهد صدر الإسلام في طريق فهمه ، والوحدة حوله . وفي الوقت نفسه يفسر القرآن بما يعيد على أسماع المسلم صلة الإسلام بالحياة ، وانتزاع التوجيه فيها من مبادئه ، ومن خطة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وصحافته رضوان الله عليهم .

كان ثلاثهم من المفكرين

وكان ثلاثهم من السياسيين أصحاب التوجيه ضد الاستعمار الغربي
لا من أصحاب السياسة الحزبية !

محمد جمال الدين الأفغانى

١٨٣٩ - ١٨٩٧
كأول مكاتب الاستعمار الفرنسى

جمال الدين الأفغانى ، . . . زعيم من زعماء الحركات الإسلامية فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، يختلف بعض الاختلاف عن زعيمين آخرين سابقين عليه هما :

- محمد بن عبد الوهاب ، . . . فى القرن الثامن عشر
 - ومحمد بن على السنوسى الكبير ، . . . فى النصف الأول من القرن التاسع عشر .
- كلّ من هذين . . . عاش فى الصحراء ، وإن ارتحل عنها فإلى داخل البلاد الإسلامية . وبعض هذه البلاد شديدة ببعث : فى سيادة البدعة فيها ، واختلاف المسلمين إلى شيع وأحزاب ، وفى ضعف الأفراد ، واستبداد الحكومات أو حكام الولايات ، والرضا من الحياة بـ الوسيلة والشفاعة ، والاكتفاء بالقعود عن السعى الجدى فى طلب الرزق أو تنمية فى أو المحافظة على كرامة الجماعة أو مجدها .
- كلّ من هذين . . . لم ير فى مجال نشاطه إلا العيوب ، الداخلية . فأخذ يكافحها باسم الإسلام ، وعلى أساس من الإسلام . والإسلام الذى رآه كلاهما أساساً للدهوة الإصلاحية ، هو إسلام الصدر الأول : فى فهمه ، واتصافه بمبادئه ، وفى موقفهم فى الحياة من أجله .

لم يعرف كلّ منهما نظم الغرب فى حياة الأوربيين بعد نهضته . . لم يعرف كل منهما معرفة مباشرة حياة عملية أخرى . . . مستقيمة نوعاً ما عن حياة المسلمين . ذلك الوقت ، تسير فى مكان آخر وراء بقعة العالم الإسلامى ، ويسودها صالح الأمة لا صالح الحاكم ، ويسيطر عليها صالح الأفراد جميعاً لا صالح الراعى وحده .

* * *

أما جمال الدين ، . . . فجانب وقوفه على عيوب الحياة الإسلامية ، رأى

رؤية مباشرة لونا إيجابياً من الحياة، خالياً من كثير من هذه العيوب والنقائص...
ارتحل أولاً في بلاد الهند، ومصر، والحجاز، وإيران، والعراق،
واستانبول — من بلاد الشرق. وارتحل ثانياً إلى لندن، وباريس، وميونخ
في ألمانيا، وبطرسبرج في روسيا — من بلاد الغرب . . .

ورحلته هنا وهناك، كشفت له : عن ضعف في جانب وقوة في جانب آخر ،
واستكاته في جانب وتحفز في جانب آخر ! وكشفت له عن أن هذا التحفز
من الجانب الآخر، إنما هو ليلتهم هذا الجانب المستكين وليدله . وليبدن
وضعه في التاريخ !

ومعرفته بالإسلام ثم وقوفه على المسيحية، أراه أن الإسلام في نفسه
أداة قوة ومنعة وعزّة وسطوة، بينما مسيحية الغربيين وسيلة للضعف
والاستكاته ! !

ولذا يقول :

« . . . وبعد ، فموضوع بحثنا الآن : الملة المسيحية والملة الإسلامية . وهو
بحث طويل الذيل ، وإنما نأتى فيه على إجمال ينبئك عن تفصيل . . .
• إن الديانة المسيحية بُنيت على المسالمة والمياسرة في كل شيء ، وجاءت
برفع القصاص وإطراح الملك والسلطة ، ونبذ الدنيا وبهرجها . ووعظت
بوجوب الخضوع لكل سلطان يحكم المتدينين بها ، وترك أموال السلاطين
للسلاطين ، والابتعاد عن المنازعات الشخصية والجنسية ، بل والدينية ! ومن
وصايا الإنجيل : من ضربك على خدك الأيمن فأدر له الأيسر . ومن أخباره :
أن الملوك إنما ولايتهم على الأجساد وهي فانية ، والولاية الحقيقية الباقية على
الأرواح هي لله وحده !

• الديانة الإسلامية وضع أساسها على طلب الغلب والشوكة، والافتتاح والعزة ،
ورفض كل قانون يخالف شريعتها ، ونبذ كل سلطة لا يكون القائم بها صاحب
الولاية على تنفيذ أحكامها . فالناظر في أصول هذه الديانة ، ومن يقرأ سورة

من كتابها المنزل يحكم حكماً لا ريب فيه : بأن المعتقدين بها لا بد أن يكونوا أول ملة حرية في العالم ، وأن يسبقوا جميع الملل إلى اختراع الآلات القاتلة ، وإتقان العلوم العسكرية ، والتبحر فيما يلزمها من الفنون : كالطبيعة والكيمياء وجر الاتقال والهندسة وغيرها ! ومن تأمل في آية : د وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ، — أيقن أن من صيغ بهذا الدين فقد صيغ بحب الغلبة ، وطلب كل وسيلة إلى ما يسهل له سبيلها ، والسمي إليها بقدر الطاقة البشرية ، فضلاع عن الاعتصام بالمنعة والامتناع من تغلب غيره عليه ! ومن لاحظ أن الشرع الإسلامي حرّم المراهنة إلا في السباق والرماية ، انكشف له مقدار رغبة الشارع في معرفة الفنون العسكرية والتدريب عليها . . . (١) .

وتنتيجة هذا التنقل بين البلدان في نفس وجمال الدين ، مع المفارقات التي رآها في حياة المسلمين وحياة الغربيين : هي أن تكون دعوته إلى التعجيل بحياة إيجابية متكاملة داخل البلاد الإسلامية أقوى ، أو على الأقل تسير جنباً إلى جنب مع الدعوة إلى مكافحة العيوب الجزئية الداخلية ، وهي عيوب نشأت عن إهمال الإسلام بسبب ما تراكم عليه من غبار ١١

كان جمال الدين الأفغاني - لهذا الاتصال المباشر بالغربيين - يضع أمام سامعيه د مثلاً منظوراً ، من الحياة يريد أن يصل إليه المسلمون ، ولكن عن طريق التمسك بإسلامهم الذي أودع في كتاب الله ... وليس عن طريق ذاك للذي شوّهته العقول المغرضة وحرّفته الألسنة الملتوية ١١

بينما كان المثل الذي ينشده محمد بن عبد الوهاب يعيش في تاريخ الماضي : وهو حال المسلمين الأول ، وهو كذلك د أمل و غاية ، يقدم عليه التابعون للدعوة بدافع محض الاعتقاد والتصوّر المثالي ، أكثر من دافع الحقيقة المشاهدة ١١

(١) مجموعة المروة الوثقى : ص ٦٤ : ٦١

وعلى هذا النحو كان موقف الفريقين : جمال الدين من جانب ومحمد ابن عبد الوهاب والسنوسى الكبير من جانب آخر ، فى الدعوة الى مقاومة النفوذ الخارجى الاسلامى . . .

• محمد بن عبد الوهاب ، وعلى سنته محمد بن على السنوسى الكبير : كلاهما يقف فى تشكيل المسلمين ضد النفوذ الخارجى عن طريق استعراض أوصاف الكفر والإيمان فى ذهن المسلم ، وما يجب على المسلم اتباعه فى شأن الولاية العامة قبل غير المسلم من الحكم والولاية ، إذا قىض لهؤلاء أن يدبروا أمر المسلمين !

• ولكن جمال الدين الأفغانى كان — الى جانب ذلك — ينتزع الأمثلة من تاريخ الشعوب ، ومن تاريخ الأمة الإسلامية نفسها ، كما ينتزع الشواهد المحترمة التى تقزع المسلمين من السياسة الاستعمارية فى البلاد الإسلامية (فى الهند ومصر على الخصوص) ... هذه الأمثلة التى كان ينتزعها من شواهد الحياة الإسلامية ومظاهرها فى وقته ، مع بيان مدى ألياب السلطات الأجنبية ودسائسها ، وهدفها الذى نهايته بسط النفوذ الأوروبى لصالح الجماعة الأوروبية وحدها على رقعة العالم الإسلامى .

هذا الاحتكاك المباشر نفسه هو الذى أظهر حركة جمال الدين فى صورة حركة سياسية . . . وهو نفسه السبب فى أن يلقى جمال الدين بمركز الثقل فى نشاطه على الحرية السياسية ، فى الشرق الإسلامى ، للوطنين جميعاً : مسلمين ومسيحيين .

• بدا فى نشاطه الحديث عن « الأمة » أكثر من الحديث عن المسلم . والحديث عما يجب أن يكون من صلة بين الحاكم والأمة من تبادل المشورة بينهما .

لاعلى نحو أن يكون أولها سيداً والطرف الآخر مسوداً ومستعبداً !!

• كما بدا الحديث عن مقاومة الاستعمار الغربى فى صورة سافرة . . .

• بدا ذلك كله ... أكثر من الحديث عن مقاومة البدع ، أو محاربة فرقة معينة من الفرق الإسلامية !

تلون نشاطه بهذا اللون السياسي العام ولكن عماد هذا النشاط وأساسه الذي يقوم عليه ومصدره الذي يجب أن يخرج منه : بقاء القرآن ، والقرآن وحده . يقول : « لا ألتبس بقولي هذا - في الدعوة إلى الوحدة - أن يكون مالك الأمر في الجميع شخصاً واحداً ، فإن هذا ربما كان عسيراً ، ولكنني أرجو أن يكون سلطان جميعهم القرآن ، وبوجهة وحدتهم الدين ، وكل ذي ملك على ملكه يسمى بجهده لحفظ الآخر ما استطاع ، فإن حياته بحياته وبقائه ببقائه » (١) .

* * *

إن حركة جمال الدين الأفغاني هي في واقع الأمر امتداد للكفاح الإسلامي في تاريخ الجماعة الإسلامية ، وليست حركة منعزلة عن غيرها . . . إن أساسها كأساس أية حركة كفاحية إسلامية ماضية ، وغايتها ذات الغاية لهذه الحركات جميعها .

- لقد ركّز الإسلام جهده في أول أمره وفي جماعته الأولى : لنشر دعوته .
- ثم بعد ما انتشرت هذه الدعوة ، تحولت جهوده - في آخر عصر الأمويين - لمكافحة « الزندقة » الشرقية التي هي من مخلفات العقائد السابقة في الشرق ، والتي نفذت إلى الجماعة الإسلامية في صورة أو في أخرى . فنشأت مدرسة « الاعتزال » الكلامية ، ثم نشأت على أثرها مدارس أخرى تعارضها ، أو تحاول أن توفق بينها وبين اتجاه آخر في الجماعة الإسلامية .

- وهنا ابتداء الإسلام يكافح من أجل بقاءه والحرص على سلامته ، وليس من أجل انتشار دعوته ، كما كان الحال في الجماعة الأولى وعلى عهد الرعيل الأول .
- ثم انتقل ثقل النشاط في عصر العباسيين لمناقشة الفكر الإغريق أو مهاجمته ،

(١) مجموعة الردود الوثائق : ص ١٩٣

وهو دخیلٌ على الجماعة الإسلامية . وبذلك استمر الوضع السابق في الكفاح ، وهو الكفاح من أجل البقاء والسلامة الذاتية .

• ثم تحول هذا النشاط قبيل سقوط بغداد وبعد سقوطها على يد التتار ٦٥٦ هـ ، إلى مقاومة الاعتداء الخارجي المسلح - وليس الاعتداء الفكري - بمثل في غارة الصليبيين من جانب ، والتتار من جانب آخر . وفي الوقت نفسه اتجه جزء من هذا النشاط إلى مقاومة الضعف الداخلي الذي تمثل في أثر الباطنية ، وتعاليمها ، وفي مبالغة التصوف ، في تصور صلة الله بالإنسان على نحو حلولي ، كما يتضح عند ابن عربي والحلاج . وكان زعيم هذه المقاومة الخارجية والداخلية ابن تيمية ، في القرن الرابع عشر الميلادي وكان الكفاح الإسلامي كذلك من أجل البقاء والسلامة الذاتية .

• إلى أن جاءت الحركة الوهابية فوضعت ثقل الكفاح على مقاومة الضعف الداخلي ، وهو ضعف يستند إلى تعاليم الباطنية ، وانحراف فريق من المتصوفة . ومع ذلك لم تغفل هذه الحركة مقاومة الهجوم الخارجي الذي بدت طلائعه في ضعف الخلافة العثمانية ، تحت الضغط السياسي : الروسي القيصري المسيحي ، والإنجليزى ، والأوربي بوجه عام .

• حتى جاء جمال الدين الأفغانى فأعاد ميزان الكفاح مرة ثانية نحو مقاومة الاعتداء الخارجي ، وهو اعتداء ظهر في ثوب سياسي . فبدت لذلك حركة جمال الدين سياسية ، أكثر منها دينية ، مع أنها قامت على الإسلام ، واستندت إليه في خطواتها ، وفي تحديد غايتها .

وهكذا كان لموضوع الكفاح أثر في تلوين الكفاح نفسه

- على أيام المعترلة كان الكفاح الإسلامى كفاحاً دينياً ، أو كلامياً ،
- وعلى أيام الفلسفة الاغريقية كان كفاحاً فكرياً ، أو فلسفياً

- وعلى أيام ابهر تيمية كان كفاحاً ضد الصليبيين أو التتار
 - وعلى أيام ابهر غير الوهاب كان كفاحاً ضد البدعة والخرافة
 - وعلى عهد جمال الدين الأفغانى كان كفاحاً سياسياً ضد الاستعمار الغربى
- وفى كل حركة من هذه الحركات . . . كان الدين أساساً أولياً ، وفى الوقت نفسه كان هدفاً أخيراً وغاية مطلوبة .

* * *

حركة « جمال الدين الأفغانى » ، فى مظهرها حركة سياسية ، وفى جوهرها حركة إسلامية

• يتحدث عن « وحدة المسلمين » مرة ، وعن « حكومات إسلامية مستقلة يرتبط بعضها ببعض فى شبه اتحاد » مرة أخرى . ومع ذلك فالشئ الذى لم يتغير عنده هو الدعوة إلى الأخذ بـتعاليم الإسلام ، سواء فى قيام الحكومة الوحدة ، أو فى ارتباط الحكومات المختلفة .

• يتحدث عن الأخذ ما عند الغرب من حضارة ومدنية وعلم . . . ولكن على أساس أن يكون ذلك فى تلائم مع الإسلام ، أو لأن الإسلام يدعو إليه .

• ويتحدث عن مقاومة الاستعمار الغربى - وبالأخص عن مقاومة الاستعمار الإنجليزى ، ولكنه فى حديثه عن ذلك يتكى على الإسلام ، ويطلب تحقيق تعاليمه .

• ينقد سلطان الأستانة وشاه إيران وخديوى مصر ، لأن أى واحد من هؤلاء لا يرغب فى إعطاء الشعب حريته فى الرأى والقول والمشورة ، لا يرغب فى إعطاء الشعب دستوراً يحدد العلاقة بين الحاكم والمحكومين . يأتى نقده لمصلحة الشعب ، فتبدور عليه مسحة العمل السياسى ولكن هذا النقد أسس

على الإسلام ، وعلى مبادئه التي تصون هذه المقدّسات : حرية الشعب ، وسيادته ، ووضع الحاكم منه وضع المنفذ لمشيئته ، لاوضع السيد صاحب السيادة المطلقة عليه .

● يدعو إلى الترابط الوثيق بين المسلمين وغير المسلمين في الأوطان الإسلامية . وإلى عدم التمييز بين مسلم غير مسلم ، فتبدو دعوته هذه في مظهر « الشرقية ، أو « الوطنية ، — تبدو سياسية . ولذلك يميل بعض المؤرخون بحال الدين إلى أن يسمي حركته هذه بـ « الحركة الشرقية ، ... ولكن هو في دعوته هذه مسلم ، وعمله عمل إسلامي ، لأنه يستند إلى الإسلام في تاريخ الفتوح ، وفي تعاليمه في الصلة بين المسلم وغيره ، سواء في مكان واحد ، أو مكانين مختلفين .

● يدعو إلى نبذ الخصومة بين الشيعة والسنة ، ليؤلف بين سلطتين قويتين في رقعة العالم الإسلامي إذ ذاك : بين سلطة إيران وسلطة القسطنطينية ، بعد ذهاب دولة الهند الإسلامية ، فيبدو لذلك سياسياً ، أو وسيطاً في مجال السياسة . . . ولكنه هو يدعو بدعوة الإسلام في ذلك .

● يحارب المذهب الطبيعي - الدهري - الذي انتشر في الهند ١٨٧٩ م ، والذي قال فيه : إنه سيفرق المسلمين هناك إلى طائفتين : طائفة القديم وطائفة الجديد ، طائفة أصحاب الطاعة والولاء للحاكم المستعمر والطائفة الأخرى المناوئة للمقاومة لنفوذ ولايته ، كما سيفرق بين مسلمي الهند من جانب والخلافة العثمانية من جانب آخر . فيظهر مرة أخرى في دعوته هذه بمظهر الرجل الذي يريد أن يحافظ على وحدة الإمبراطورية الإسلامية الجغرافية . . . ولكنه في هذا الرد يقاوم الإلحاد الديني بصفة عامة ، ويوضح ضرورة الدين للمجتمع الإنسان ، أي دين . ثم يذكر من أيا الإسلام ، التي تكشف للإنسان متعة في هذه الحياة أرفع بكثير من تلك المتعة -

التي يهيوها له اعتناق المذهب الطبيعي (المادي أو الدهري) فهو في هذا مسلم ،
وبرحمته عمل إسلامي كذلك (١) .

ويعيننا الآن بالذات مقاومته للفكر الإسلامي الذي قام لخدمة الاستعمار .

مقاومة جمال الدين لمرستعمار الغربي

وللفكر الاستعماري المعاصر :

• الرد على الدهريين في الهند :

جمال الدين ، يرى أسلوب الاستعمار الغربي في البلاد الإسلامية يتخذ صوراً
مختلفة للأغضاء على الشخصية الإسلامية التي مصدرها القرآن ، والتي تجمع بين
المسلمين في رباط واحد . وأخطر صورة يراها من بين الصور ، تلك الصورة
التي تسعى لإفساد عقيدة المسلم : إما بتشكيكه فيها ، أو بمحاولة صرفه عنها . وبذلك
عد المذهب الطبيعي - وهو ما سماه بمذهب الدهريين في الهند - سلاحاً خطراً
ضد المسلمين : ضد قوتهم في وحدتهم ، وضد مصدر هذه القوة : وهو الإسلام .
وخطورة هذا المذهب على الإسلام في نظر جمال الدين - وإن كان تحديداً للدين
من حيث هو دين - أن الذين يدعون إليه في الهند ، لبسوا ثوب المسلم ،
وقصدوا إلى إضعاف المسلم بالذات في عقيدته - كما قلنا عنه فيما مضى (٢) .

ومع أنه صريح فيما نقل عنه سابقاً بتحديد من سماهم جماعة الدهريين
في الهند ، وبغايتهم من نشر هذا المذهب بين المسلمين ، ذكر في موضع
آخر بأنه لا يقصد توجيه الرد إلى هذه الجماعة ، ولا إلى التشنيع عليهم ،
ولما قصده إحقاق الحق في ذاته فقط ... يقول (٣) :

(١) مجموعة العروة الوثقى : ص ٤٧١ : ٤٧٧

(٢) مجموعة العروة الوثقى : ص ٤٧٢ : ٤٧٧

(٣) في كتابة الرد على الدهريين : ص ٢٨ - ٢٩

« ولا يظن ظان أنا تقصد من مقالنا هذا تشنيماً بهؤلاء الطبيعيين
في الهند... كلا ! إن هؤلاء لانصيب لهم من العلم ولا من الإنسانية ،
فهم بعيدون من مواقع الخطاب ، ساقطون عن منزلة اللوم والاعتراض . . .
ولنا غرضنا الأصلي إعلان الحق وإظهار الواقع ، »

ويتضمن رده على الدهريين ثلاثة أمور :

- بيان ضرورة الدين للمجتمع
- وبيان خيار انتشار المذهب الطبيعي على المجتمع
- ثم مزية الاسلام كعقيدة ودين على الأديان الأخرى .

الدين ضرورة للمجتمع :

يرى جمال الدين أن العقيدة الدينية - كعقيدة ، تكفل للمجتمع الانساني
ثلاثة عناصر رئيسية :

- الحياء
- الأمانة
- والصدق

ويفيض في شرح هذه العناصر ، وضرورتها للسلوك المستقيم في المجتمع ...
مرة عن قيمتها في نفسها ، وأخرى عن بيان أن المذهب الطبيعي لا يجتمع
معه ، فضلاً عن أن يكفلها... وفي بيانه هذا ، يسلك فيه طريق «السبر والتقسيم» .
يقول (١) :

« إن وهم الدهري لا يجتمع مع فضيلة الأمانة ، والصدق ، وشرف المهمة ،

(١) ملخصاً من صفحات ٧١ : ٨٠ من كتاب : « الرد على الدهريين »

وكال الرجولة . وذلك لأن الإنسان له شهوات لا تحد . . .

وإن الطبيعة لم تعدّ طريقاً معيناً لتحقيق هذه الشهوات ، فطريقها :

• إما بالسيف والقوة والقوة : وهذا يفضى إلى سفك الدماء والتخريب .

• وإما شرف النفس : وشرف النفس محدود بالعرف والعادة ، وليس

له مقياس عام .

• وإما الحكومة : وهي لا تعرف إلا الاعتداءات الواضحة ، أما المفسد

المعروف فلا تعرفها . . . على أن رجالها قد يكونون أيضاً من المفسدين .

• وإما الاعتقاد بمدير الكون وبأنه مالك الجزاء في الحياة الأبدية ،

وذلك هو المتعين . . .

ويعقب بعد ذلك بقوله :

« فتبين مما قررنا أن الدين — وإن انحطت درجته بين الأديان وهي أساسه

فهو أفضل من طريق الدهريين ، وأحسن بالمدنية ونظام الجماعة الإنسانية ،

وأجمل أثراً في عقد وروابط المعاملات ، بل في كل شأن يفيد المجتمع الإنساني

وكل ترقى بشرى إلى أية درجة من درجات السعادة في هذه الحياة الأولى . فلم

تبق ريبة في أن الدين هو السبب الفردي لسعادة الإنسان . فلو قام الدين على

قواعد الأمر الإلهي الحق ، ولم يخالطه أباطيل من يزعمونه ، ولا يعرفونه ،

أن يكون سبباً في السعادة التامة والنعيم الكامل ،^(١)

أضرار المذهب الطبيعي على المجتمع :

أما أضرار المذهب الطبيعي المادى على المجتمع ، فجاء الدين الأفغانى يوضحها

بذكر أمثلة من تاريخ الجماعات المختلفة ، التي سيطر عليها هذا المذهب

(١) الردى : هرين : ص ٨٢ — ٨٢

في فترة من تاريخ حياتها قديماً وحديثاً . ويرى أن المذهب الطبيعي قد برز في صور متعددة على هذا النحو :

- مذهب (أبيقور) : في الشعب الإغريقي^(١)
- مذهب (مزدك) : في الشعب الفارسي^(٢)
- مذهب (الباطنية) : في الجماعة الإسلامية^(٣)
- مذهب (فولتير ، وروسو) : في الشعب الفرنسي^(٤)
- مذهب (العصر الجديد) : في تركيا^(٥)
- مذاهب (الاشتراكية ، القومية ، الاجتماعية) في أوروبا ، وبخاصة في الشعب الروسي^(٦)
- مذهب (المورمان) : في أمريكا^(٧) .

ويقول جمال الدين شارحاً لذلك :

« إن حياة الشعب الإغريقي فسدت بإباحية المذهب (الأبيقوري) ، وكذلك فسدت الحياة في الشعب الفارسي عندما تأثرت (بمزدك) .
« والمسلمون عندما دخلت عليهم الباطنية^(٨) بمذاهبهم في القرن الرابع الهجري

(١) الرد على الدهريين . ص ٥٠ : ٥٤ (٢) الرد على الدهريين : ص ٥٤ : ٥٧

(٣) الرد على الدهريين : ص ٥٨ : ٦٣ (٤) الرد على الدهريين : ص ٦٣ : ٦٥

(٥) الرد على الدهريين : ص ٦٦ (٦) الرد على الدهريين : ص ٦٧ - ٦٨

وبلاحظ أن جمال الدين في ترجمة المصطلحات : كان يطلق « الاشتراكية » على الشيوعية

Communism ، « الاجتماعية » على الاشتراكية Socialism

(٧) الرد على الدهريين : ص ٦٩

(٨) وقد تعرف بطائفة « النصيرية » - نسبة إلى « محمد بن نصير » ، كان من أتباع الإمام الشيعي الحادي عشر : الحسن العسكري ، ثم انفصل عنه وادعى الألوهية ، وتسمى الطائفة أيضاً « العلوية » . ومقرها اليوم في سوريا في جبال اللاذقية ، ويبلغ عدد أفرادها ٣٥٦ ألفاً . وسميت بالباطنية لأنها تستبطن التثليث : الأول « روح الله » وهي - هي ، والثاني المظهر الخارجي لروح الله - وهو « محمد » ، والثالث ناشر الشريعة - وهو سلمان الفارسي .

بمصر ، أفسدت حياتهم ، ١١ وهو يرى أن ضعف المسلمين ابتداء حقيقة منذ ظهور
«الباطنية» ، والعقائد الطبيعية — أو الدهرية . وليست الحروب الصليبية هي
بداية هذا الضعف وأمارته ، بل كانت إحدى نتائج هذا الضعف . وهذه
العقائد هي إذن التي مهدت لهذه الحروب الصليبية ، وكذا حرب التتار (١) .

وينسب إلى الباطنية أنهم يقولون : « إن الله منزّه عن مشابهة المخلوقات ...
ولو كان موجوداً لأشبه الموجودات ، ولو كان معدوماً لأشبه المعدومات ،
فهو لا موجودٌ ولا معدومٌ » (٢) ١١

ثم يقول : « والفرنسيون حتى القرن الثامن عشر كانت لهم أخلاق فاضلة :
قوامها الترابط وعدم الانحلال ، حتى ظهر فولتير وروسو ، وسخرا من الدين
والإله ، فبدأ التحلل على أشده . وآراؤهما هي التي أضرمت نار الثورة
الفرنسية ، وأفسدت أخلاق الكثير من أبنائها ، فاختلفت بها المشارب
وتتابعت المذاهب . وقام على مذهب فولتير وروسو مذهب الـ «كومن» ،
Common (الاشتراكية) . ولو تدارك الأمر أرباب العقائد النافعة
لنسفت الاشتراكية على أديم فرنسا (٣) ١١

وما صنعه نابليون الأول في إعادة المسيحية ، لم يجد كثيراً ... كما لم يجد
انتصار صلاح الدين الأيوبي على الصليبيين في إعادة الإسلام إلى مجده الأول
في الجماعة الإسلامية الأولى !

والأمة العثمانية إنما رقت حالها في الأزمنة الأخيرة بما دب في نفوس بعض
عظائرها وأمرائها من وساوس الدهريين ١١ فإن القواد الذين اجترحوا لثم الحياة

(١) الرد على الدهريين : ص ٦٧ (٢) الرد على الدهريين : ص ٩٩
(٣) الرد على الدهريين : ص ٦٣ : ٦٥ - وواضح هنا أيضاً أن جمال الدين بترجم
« الشيوعية » بالاشتراكية ، ولعل هذه المذاهب ومصطلحاتها لم تكن قد تحدت بدقة في الفكر
الشرقي في ذلك الزمن المبكر

في الحرب الأخيرة بينها وبين روسيا — الحرب الروسية التركية، ١٨٧٧-١٨٧٨ م في البلقان — لرحلة الأتراك كمسلمين عن شبه جزيرة البلقان وبلاد اليونان ، كانوا يذهبون مذهب الطبيعيين ، وبذلك كانوا يعدون أنفسهم من أبناء الأفكار الجديدة (أبناء العصر)!! وربما كانت هذه الأفكار غاية «جمعية الإصلاح والترقي» التي نشأت بعد ذلك ، ولذلك خان أولئك الأمراء ملتزمهم ، مع ما كان لهم من الرتب الجليلة ، ورضوا بالدينية ، واستنابوا إلى الخسة . ونسفوا بيت الشرف العثماني ، وجلبوا المذلة على شعوبهم بعرض من الحطام قليل ، (١)!!

«والسوشيا ليست (الاجتماعيون)» ، والنيلست (٢) (العدميون) ، والكوميونست (الاشتراكيون) ، غايتهم جميعاً رفع الامتيازات الإنسانية كافة ، وإباحة الكل للكل ، وإشراك الكل في الكل . . . وجميعهم على اتفاق في أن جميع المشتبهات الموجودة على سطح الأرض منحة من الطبيعة (والإنهاء بالتمتع بها سواء) ، والدين والملك عقبتان عظيمتان ، وسد ان منيعان يعترضان بين أبناء الطبيعة ونشر شريعتها المقدسة (الإباحة والاشتراك) . . . فإن من الواجب على طالب الحق الطبيعي أن ينقضوا هذين الأساسين ، ويبيدوا الملوك ورؤساء الأديان . ثم يعمدوا إلى الملوك وأهل السعة في الرزق ، فإن دانوا لشرع الطبيعة فخرجوا عن الاختصاص قتلك ، وإلا أخذ بأعناقهم قتلاً ، حتى يعتبر بهم من يكون من أمثالهم ، فلا يلوون رؤسهم كبراً على الشريعة المقدسة — شريعة الطبيعة (٣)!!

«وكرثت أحزابهم ، ونمت شيعتهم في أقطار الممالك الأوروبية ، خصوصاً بمملكة روسيا . لاجرم أن هذه الطوائف إذا استفحل أمرها وقوى ساعدها على المجاهرة

(١) الرد على الدهريين : ص ٦٦

(٢) Nihilist نسبة إلى Nihilism : حركة قامت في روسيا سنة ١٨٦٠ : ١٨٧١ م تدعو إلى الاغتيال بآثاره القتل والاعتقال . . . ويلاحظ هنا أيضاً أن جمال الدين يترجم الاشتراكية بالاجتماعية «السوشيا ليست : الاجتماعيون» ، والشيعوية بالاشتر. كيه «الكوميونست العديميون»

(٣) الرد على الدهريين . ٦٧ - ٦٨

بأعمالها ، قد تكون سبباً في انقراض النوع البشرى كما تقدم ذكره ، (١) ١١

الدريه الاسلامى :

ثم يتحدث عن الدين الإسلامى فيقول :

« إنه فى مقدمة الأديان من حيث حاجة البشرية إليه ، لأن له مزايا ليست متوافرة فى دين آخر

● « أولاً : صقل العقول بصحة الـ « التوحيد » ، وتطهيرها من لوث الأوهام . وذلك يحول دين اعتقاد أن كائناً من الكائنات له تأثير نفع أو ضرر ، كما يحول دون اعتقاد أن الله يظهر بلباس البشر أو حيوان آخر ، أو أن تلك الذات المقدسة نالت شديد الألم لمصلحة أحد من الخلق ... كما توجد تلك الأوهام : فى ديانات براهما فى الهند ، وبوذا فى الصين ، وزرادشت فى بقايا الفارسيين (٢) .

● « ثانياً : بحق امتياز الأجناس وتفاضل الأصناف ، وقرر المزايا البشرية على قاعدة الكمال العقلى والنفسى لا غير فالناس إنما يتفاضلون بالعقل والفضيلة . وقد لا نجد من الأديان ما يجمع أطراف هذه القاعدة : فالبرهمية قسمت الناس إلى طبقات ، واليهودية فضلت شعب إسرائيل على بقية الشعوب .

● « ثالثاً : جعل العقيدة قائمة على الإقناع ، لا على التقليد واتباع ما كان عليه الآباء . والدين الإسلامى كلما خاطب خاطب العقل ، ويكاد يكون منفرداً بتقريع المعتقدين بلا دليل ، وتوبيخ المتبعين للظنون ؛

● « رابعاً : نصب المعلم ليؤدى عمل التعليم ، وأقام المؤدب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر : « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف

(١) الرد على الدهريين : ص ٦٨

(٢) الرد على الدهريين : ٨٥

وينهون عن المنكر ، ، « فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ،
ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون ، » (١) .

« فإن قال قائل : إن كانت الديانة الإسلامية على ما بينت ، فما بال المسلمين
على ما نرى من الحال السيئة والشأن المحزن ؟ ؟

جوابه : أن المسلمين كانوا كما كانوا ، وبلغوا بدينهم ما بلغوا ، والعالم
يشهد . وأكتفى الآن من القول بهذا النص الشريف : (إن الله لا يغير ما بقوم
حتى يغيروا ما بأنفسهم) ، (٢) ١١

• محاربة الاستعمار البريطاني :

أما الشق الثاني في مقاومة الاستعمار الغربي في كفاح « جمال الدين » ، فيوجهه
إلى الاستعمار البريطاني بخصوصه ولعل ذلك كان نتيجة احتكاكه المباشر
به في مصر والهند .

• ففي مصر : في المدة الواقعة بين مارس سنة ١٨٧١ و ٢٤ أغسطس سنة ١٨٧٩ م ،
حاصر جمال الدين بعثة Dave سنة ١٨٧٥ التي وفدت إلى مصر لفحص مالياتها وإنشاء
مصلحة للرقابة المالية يخضع الخديوى لمباشرتها - وهي تلك الرقابة التي تمثلت في
« صندوق الدين » الذي أنشئ في سنة ١٨٧٦ م . كما قامت بإنشاء نظام الرقابة الثنائية
لمراقبة مصروفات الحكومة من اثنين : أحدهما إنجليزي والآخر فرنسي ، وإنشاء
لجنة إختلطة لإدارة السكك الحديدية وميناء الاسكندرية . ثم تطورت
الرقابة الثنائية إلى تأليف وزارة مختلطة برئاسة نوبار باشا - المنحدر من أصل
أرمني ، يدخلها وزير إنجليزي لوزارة المالية وآخر فرنسي لوزارة الأشغال .

(١) الرد على الدهريين : ص ٩٣

(٢) الرد على الدهريين : ص ٩٣

نعم كان الاحتلال البريطاني الرسمي في سنة ١٨٨٢ م ، أى بعد ما أبعد جمال الدين عن مصر في سنة ١٨٧٩ م ، ولكن إذا عرف أن إبعاده عن مصر قبل الاحتلال البريطاني بثلاث سنوات كان بمشورة القنصل الإنجليزي (المستر فيغان) على الخديوى توفيق — إذا عرف هذا ربما يتضح مقدار النفوذ الأوربي ، الممثل في النفوذ البريطاني بمصر ، على عهد إقامة جمال الدين بالقاهرة ، والتهمة التي وجهت إلى جمال الدين لإبعاده عن مصر ، كانت هي : أنه يرأس « جمعية من الشبان ذوى الطيش تجتمع على فساد الدين والدنيا » ١١

• أما احتكاك جمال الدين المباشر بالسلطة البريطانية في الهرم : فيتضح من زيارته الثلاث لهذه البلاد . . .

وقبل هذا وذاك ، كان احتكاكه بهذه السلطة على عهد تنازع الأسرة المالكة في أفغانستان على الحكم والملك ، بتشجيع الدسائس الإنجليزية . وقد اضطر هو إلى الرحيل من أفغانستان إلى الهند تحت ضغط هذه الدسائس

— ففي المقال الاقتتاحي ، لأول عدد من جريدة « العروة الوثقى » ، يصور جمال الدين حادث الاحتلال البريطاني لمصر على أنه كارثة على العالم الإسلامى . وقد أهاب بالمسلمين ، يباحث من دينهم ، أن يتسكاتفوا لدفع بلاء هذا الاحتلال . . . يقول (١) :

« . . . إن الخطر الذى ألم بمصر نفرت له أحشاء المسلمين ، وانكلمت به قلوبهم ، ولا تزال آلامه تستفزهم مادام الجرح تقاراً . وما هذا بغريب على المسلمين ، فإن رابطتهم المليية أقوى من رابطة الجنس واللغة . ومادام القرآن يتلى بينهم ، وفي آياته ما لا يذهب على أفهام قارئة ، فلن يستطيع الدهر أن يذلهم .

إن الفجيعة في مصر حرّكت أشجاناً كانت كامنة ، وجدّدت أحراناً لم تكن في الحسبان ، وسرى الألم في أرواح المسلمين سريان الاعتقاد في مداركهم ، وهم من تذكّار الماضي ومراقبة الحاضر يتنفسون الصعداء ، ولا تأمن أن يصير التنفس زفيراً ، بل نفيراً عاماً ، تكون صاخة تمزّق من أصمّه الطمع ، ١١

ويقول في موضع آخر : (١)

« نرى أهل هذا الدين — الإسلام — في هذه الأيام ، بعضهم في غفلة عما يلم بالبعض الآخر ، ولا يألون لما يألّم له بعضهم »

« فأهل بلو خستان كانوا يرون حركات الإنجليز في أفغانستان على مواقع أنظارهم ، ولا يجيش لهم جأش ، ولم تكن لهم نبرة على إخوانهم ! »

« والأفغانيون كانوا يشهدون تدخل الإنجليز في بلاد فارس ، ولا يضجرون ولا يتماهلون ١١ »

« وإن جنود الإنجليز تضرب في الأراضي المصرية ذهاباً وإياباً ، تقتل وتفتك ، ولا نرى نجدة في نفوس إخوانهم المشرفين على مجارى دمائهم ، بل السامعين لخبرها من « حلاقيهم » الذين احمرّت أهداقهم من مشاهدتها بين أيديهم وأرجاعهم ، وعن أيمانهم وشمائهم ١١١ أما وقد مضى الزمن السكاني لظهور غدرهم وسوء نيتهم ، فلا يوجد من الأهالي المصريين من يميل إليهم ، بل لا يوجد إلا من يبغضهم ، ويودّ لو يعمل عمالاً لهلاكهم . ولكن الوهم هو الذي يحسم الخفاة ويكبح العزيمة (٢) ١١ »

« فبأيها المصريون : هذه دياركم وأعراضكم وعقائد دينكم ، وأخلاقكم وشريعتكم ، قبض العدو على زمام التصرف فيها غيلة واختلاساً . . . فقد رأيتم أنه

(١) مجموعة العروة الوثقى : ٧٤

(٢) المصدر السابق : ص ٢٣٦

أفسد شئونكم ، وأقلق راحتكم . . . ووهب من بلادكم لأعدائكم ، وأضرَّ
بمنافعكم العامة ، وقصد إلى التدخل فيما يختص بأموركم ، كالأوقاف . . . (١) !

واستمر جمال الدين — بهذا الأسلوب — يوقظ المسلمين بوحى من
دينهم ، كي يتعاونوا على مقاومة من يذلهم ويستعبدهم ، ويكرر الأسلوب فى عدة
مقالات وفى عدة مناسبات . . .

ومن بين المقالات التى كتبها فى مجلة « العروة الوثقى » سبع عشر مقالة - من
بين مجموعها وهو خمس وعشرون ، هى شروح للآيات القرآنية الآتية :
— « ربنا عليك توكلنا ، وإليك أنبنا ، وإليك المصير ،
— « سنة الله فى الدين خلوا من قبل ، ولن تجد لسنة الله تبديلا ،
— « إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب ، أو ألقى السمع وهو شهيد ،
— « واءتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا ،
— « وذكر ، فإن الذكرى تنفع المؤمنين ،
— « اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ، ولا تتبعوا من دونه أولياء ،
— « وأطيعوا الله ورسوله ، ولا تنازعوا فتفشلوا ،
— « إنه لا يئأس من روح الله إلا القوم الكافرون ،
— « يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم ، لا يألونكم خبيلاً ،
ودوا ما عنتم ، قد بدت البغضاء من أفواههم ، وما تخفى صدورهم أكبر ،
— « وما ظلمهم الله ، ولكن كانوا أنفسهم يظلمون ،
— « ألم . أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون ،
— « أفلم يسيروا فى الأرض فتسكون لهم قلوب يعقلون بها ، أو آذان يسمعون
بها ، فإنها لا تعمى الأبصار ، ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور ،

(١) المصدر السابق ص : ٢٤٩

— « ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ، ونجعلهم أئمة ،
ونجعلهم الوارثين ،

— « ولاتكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات ، وأولئك
لهم عذاب عظيم ،

— « إن الله لا يعبر ما يقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ،

— « ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمته أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ،

— « أينما تكونوا يدرككم الموت ، ولو كنتم في بروج مشيدة ، . . .

أما بقية مقالات هذه المجلة : وهى مقالاته السياسية ضد الاستعمار الغربى .
فقد قامت على شروح لبعض الأحاديث الصحيحة .

وبهذا يتضح فى غير لبس : كيف أقام جمال الدين كفاحه السياسى على أسس
إسلامية ، لا خلاف فيها .

أما بخصوص الاستعمار البريطانى فى الهند فإن السيد جمال الدين ، فوق أنه ردّ
على الاتجاه الطبيعى ، أو الانجاء العلمى النقدى الذى حاول به السيد أحمد خان
أن يجعل الولاء للسلطة البريطانية مشتقاً من تعاليم الإسلام ، وينشئ جيلاً
من شباب الهند يعاون الاستعمار باسم التقدمية فى الإسلام . فوق أنه ردّ على هذا
المذهب ، فإنه نقر من زعيم هذا المذهب بالكشف عن صلاته بالبريطانيين فى الهند
وبيان رزايا الاستعمار فى جانب العقيدة والوطنية والاقتصاد والاجتماع .

وهكذا لم يفتأ يصوّر الإنجليز فى صورة المنتهك للحرمة والغاصب
والمستعبد ، كما لم يفتأ يوجه نظر المسلمين إلى أن دينهم يحتم عليهم إجلالهم عن
ديارهم . . . يقول : (١)

(١) ص ١٣٣ من المصدر السابق

« . . . مع أن دينهم — دين المسلمين — يرسم صميمهم أن لا يدينوا سلطة من يخالفهم ، بل الركن الأعظم لدينهم طرح ولاية الأجنبي عنهم وكشفها عن ديارهم ، بل منازعة كل ذي شوكة في شوكته ! هل نسوا وعد الله بأن يرثوا الأرض وهم العباد الصالحون ؟؟ هل غفلوا عن تكفل الله لهم بإظهار شأنهم على سائر الشعوب ولو كره المجرمون ؟؟ هل سهوا عن أن الله اشترى منهم لإعلاء كلمته أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة ؟؟ لا لا ، إن العقائد الإسلامية مالهكة لقلوب المسلمين ، حاكمة في إرادتهم ، وسواء في العقائد الدينية والفضائل الشرعية عامتهم وخاصتهم ، !

وبهذا نرى أن ولاية الأجنبي على المسلمين كانت محور الخصومة في الفكر الإسلامي في ظل الاستعمار الغربي ، بين محاول لقبولها وبين رافض إياها . كما نرى أن محاولة قبولها توصف بالتقدمية أو التسامح في العقيدة ، بينما يوصف الجانب الآخر بالرجعية والتزمّت !

* * *

هذا ما كان من كفاح السيد جمال الدين للاستعمار الغربي كسلم ناقد ، أو كداعية سياسية ، التزم في دعوته السياسية مبادئ القرآن والسنة الصحيحة . أما منهجه الذي اقترحه ليجعل من المسلمين قوة متماسكة ، سائرة في الحياة ، حريصة على أن تكون سيادة نفسها ، فيتلخص في هذه الجملة :

« . . . أرجو أن يكون سلطان جميعهم — جميع المسلمين — القرآن ، ووجهة وحدتهم الدين ، !

يقول شارحاً ذلك : (١)

« أما المسلمون ، فبعد أن نالوا في نشأة دينهم ما نالوا ، وأخذوا من كل كال

(١) المصدر السابق: ص ٧٠ — ٧١

حربي حظا ، وضربوا في كل نخار عسكري بسهم ، بل تقدموا سائر الملل في فنون المقارعة وعلوم النزال والمكافحة ، ظهر فيهم :

• أقوام بلباس الدين . . . أبدعوا فيه ، وخلطوا بأصوله ما ليس منها ، فانتشرت قواعد الجبر وضربت في الأذهان حتى اخترقتها ، وامتزجت بالنفوس حتى أمسكت بعنانها عن الأعمال !

• هذا إلى ما أدخله الزنادقة .. فيما بين القرن الثالث والرابع الهجري !

• وما أحدثه السوفسطائيون الذين أنكروا مظاهر الوجود ، وعدوها خيالات تبدو للنظر ولا تثبت بالحقائق !

• وما وضعه كذبة النقل من الأحاديث . . . ينسجونها إلى صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم ، ويثبتونها في الكتب وفيها السم القاتل لروح الغيرة ، وإن ما يلصق منها بالعقول يوجب ضعفا في الهمم وفتورا في العزائم !

« وتحقيق أهل الحق ، وقيامهم ببيان الصحيح والباطل من كل ذلك لم يرفع تأثيره عن العامة ، إخصوصاً بعد حصول النقص في التعليم ، والتقصير في إرشاد الكافة إلى أصول دينهم الحق ، ومبانيه الثابتة التي دعا إليها النبي وأصحابه . فلم تسكن دراسة الدين على طريقها القويم إلا منحصرة في دوائر مخصوصة وبين فئة ضئيلة !

« ولعل هذا — يقول الأفغانى — هو العلة في وقوفهم ، بل الموجب لتقمقرهم ، وهو الذى نعانى من عنائه اليوم ما نسأل الله السلامة منه 111 وما دام القرآن يتلى بين المسلمين ، وهو كتابهم المنزل وإمامهم الحق وهو القائم عليهم ، يأمرهم بحماية حوزتهم والدفاع عن ولايتهم ، ومغالبة المعتدين ، وطلب المنفعة من كل سبيل ، لا يقن لها وجهاً ولا يخص لها طريقاً — فإننا لا نرتاب في عودتهم إلى مثل نشأتهم ، ونهوضهم إلى مقاضاة الزمان ما سلب منهم ، فتقدمون على من سواهم

في فنون الملاحة والمنازلة والمصاولة ، حفظاً لحقوقهم ، وضناً بأنفسهم عن
الذل ، وملتهم عن الضياع ، وإلى الله تصير الأمور ، ١١

ويقول :

« هل تعجب أيها القارىء من قولي : إن الأصول الدينية الحققة المبرأة
عن محدثات البدع قفشيء للأمم قوة الاتحاد وائتلاف الشمل وتفضيل
الشرف على لذة الحياة ، وتبعثها على اقتناء الفضائل وتوسيع المعارف ،
وتنتهي بها إلى أقصى غاية في المدنية ، (١) »

« إن القرآن حي لا يموت ، ومن أصابه نصيب من حمده فهو محمود ،
ومن أصيب من مقتله فهو ممقوت ، كتاب الله لم يُنسخ ، فارجعوا إليه ،
وحكموه في أحوالكم وطبائعكم ، وما الله بغافل عما تعملون ، (٢) » ١١

« وفي الظن ، أن العلماء لو قاموا بهذه الفريضة - فريضة الأمر بالمعروف
والنهي عن المنكر - زمناً قليلاً ، وودعوا الكافة بتبيين معاني القرآن الشريف
ولحياتها في نفوس المؤمنين ، رأينا لذلك أثراً في هذه الملة يبقى ذكره أبد الدهر ،
وشهدنا لها يوماً يسترجع فيه مجدما في هذه الدنيا ، وهو مجد الله الأكبر ، (٣) » ١١

« إن حركتنا الدينية (بالدعوة إلى القرآن) كناية عن الاهتمام بقلع ما رسخ
في عقول العوام ومعظم الخواص من فهم بعض العقائد الدينية والنصوص
الشرعية على غير وجهها ، مثل : حملهم نصوص « القضاء » و « القدر » على
معنى يوجب عليهم أن لا يتحركوا إلى طلب مجد أو تخلص من ذلك ١١

(١) المصدر السابق : ص ٥٨ - ٥٩

(٢) المصدر السابق : ١٤٠

(٣) المصدر السابق : ص ٢٤٤

« ومثل فهمهم لبعض الأحاديث الشريفة الدالة على فساد آخر الزمان
أو قرب انتهائه ، فهماً يُثبِّط همهم عن السعي وراء الإصلاح والنجاح . »
لا عهد للسلف الصالح به ١

« فلا بد إذن من بعث القرآن ، وبعث تعاليمه الصحيحة بين الجمهور ،
وشرحها على وجهها الثابت ، من حيث يأخذ بهم إلى ما فيه سعادتهم دنيا وأخرى ١
« ولا بد من تهذيب علومنا ، وتنقيح مكتبتنا ، ووضع مصنفات فيها
قريبة سهلة الفهم ، فنتسعين بتلك الكتب والعلوم التي تضمنتها على الوصول
إلى الرقي والنجاح (٢) ، ١١

ويستطرد الشيخ المغربي — أحد أبناء مدرسة الأفغانى — فى شأن الرجوع
إلى القرآن وتحديد مفهومه ، نقلاً عن الحديث الشفوى بينه وبين أستاذه فى
تركيا ... فيذكر :

« القرآن وحده هو سبب الهداية ، والعمدة فى الدعاية . وما تراكم عليه ،
وتجمع حوله من آراء الرجال واستنباطاتهم ونظرياتهم ، فينبغى أن لا نعول
عليه كوحى ، وإنما نستأنس به كراى ... ولا نحمّله على أكفنا مع القرآن فى
الدعوة إليه ، وإرشاد الأمم إلى تعاليمه وتفسيره وإضاعة الوقت .
فى عرضه ، (٢) ١١

هذا يكون هناك فى تاريخ الجماعة الإسلامية ، وفيما أثر عنها فيما يتصل
بإسلامها ، نوعان من المصادر :

• مصدر مؤكد : هو القرآن ، وما فى منزلته من السنة المتواترة .

(١) عدد ١٨ من سلسلة اقرأ : ص ٩٩ - ١٠٠

(٢) المصدر السابق : ص ٦١

« فالتواتر ، والإجماع ، وأعمال النبي المتواترة إلى اليوم ، هي السنة الصحيحة التي تدخل في مفهوم القرآن ، والدعوة إلى القرآن وحده ، (١) .
، ومصدر غير مؤكد : يصح أن يستأنس به ، ولكن يجب أن لا يؤخذ به ، وهو ما تجمع حول القرآن من آراء المسلمين ، وشروحهم للإسلام .

وعلى هذا النحو يكون تحديد الرجوع إلى المصادر الأولى للإسلام ، وفي الوقت نفسه يكون تقويم المدارس الإسلامية المختلفة عند جمال الدين عاتلا ما وجد عند ابن تيمية ، وابن عبد الوهاب بعده ، ومحمد بن علي السنوسي الكبير أخيراً .

ولكن الإجماع الذي حدده الشيخ المغربي — نقلاً عن حديث الشيخ جمال الدين — ربما يختلف عن ذلك الذي ينسب إلى جمال الدين في مجلة « العروة الوثقى » (٢) ونصه :

« وقد بلغت مكانة الاتفاق في الشريعة الإسلامية أسنى درجة في الرأية الدينية ، حتى جعل إجماع الأمة واتفاقها على أمر من الأمور كشفاً عن حكم الله وما في عليه ، وأوجب الشرع الأخذ به على عموم المسلمين ، وحد جوده مروقا من الدين ، وانسلاخا عن الإيمان ،

فهذا النص في « العروة الوثقى » يفيد أن « الإجماع » :

- أولاً : هو إجماع الأمة .
- وثانياً : أن حجيته هي في كل وقت ، وليست ناصرة على وقت معين ، وجعل معين من المسلمين .

بينما الذي يفيد تحديد الشيخ المغربي — نقلاً عن حديث جمال الدين

(١) المصدر السابق : ص ٦٠

(٢) مجموعة العروة الوثقى : ص ١٤٥ - ١٤٦

في إجابته عن أسئلة وجهها إليه : أن الإجماع هو إجماع الصحابة (رضوان الله عليهم) على عمل أو أمر وقع في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ... وهو بهذا التحديد له حجيته في الجماعة الإسلامية كلها ، وله منزلة تقرب من منزلة القرآن .

ونص الشيخ عبد القادر المغربي في هذا ، كما يلي :
« وكذا إجماع المسلمين في الصدر الأول ، على حكم من الأحكام العملية الماضية مع الزمن : هو ما يتمشى مع القرآن ... ولا سيما أعمال النبي في حياته : هي تفسير للقرآن ، وعمل بالقرآن ، ^(١) .

والفرق بين النقيضين في معنى الإجماع : أن أى إجماع بعد إجماع الصحابة ، وقع في عهد لاحق لعهد الصحابة ، له حجيته في نقل « العروة الوثقى » ، وليست له حجية في نقل « الشيخ المغربي » !

هل نقل « الشيخ المغربي » يعتبر تخصيصاً للعموم في معنى الإجماع الذي ورد في « العروة الوثقى » ؟ ؟

ربما ... ولكن الذي يفهم من روح مقال « العروة الوثقى » ، أن جمال الدين قصد هذا العموم ، لأنه في سبيل بيان قيمة التمسك بالوحدة والاتفاق .. وهنا يبدو جمال الدين زعيماً شعبياً ، أكثر منه مفكراً مجتهداً !

* * *

بهذا ، شرح السيد جمال الدين رأيه في الرجوع إلى القرآن وإلى تعاليمه الصافية . بعد أن آلت شروحه السابقة وتخريجها المتنوع إلى مذاهب ، وآل أمر هذه المذاهب إلى تفريق الأمة إلى طوائف ، وآل أمر الطوائف إلى العصبية والتنابد.

(١) سلسلة اقرأ : عدد ٦٨ ، ص ٦١

في الخصومة ، وصار ذلك كله بالآمة إلى الضعف ، ثم إلى الانهيار .

يقول في بعض كتاباته ، متعجباً من أمر الفارقة بين المسلمين ، مع وحدة المصدر في التوجيه ، وعدم الاختلاف في المصالح العامة :

« أي فرق بين الأفغانيين وإخوانهم الإيرانيين ؟ كل يؤمن بالله وبما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم ... فعلى الأفغانيين أن يرفعوا أبصارهم ويستقبلوا حظههم بفكر سديد وعقل رشيد ، ويتقدموا للاتفاق مع إخوانهم الإيرانيين ، فليس بينهم وبينهم ما يصح عليه الاختلاف في المصالح العمومية ... فالجميع من أصل واحد ، وتجمعهم رابطة واحدة وهي أشرف الروابط : رابطة الدين الإسلامي ، (١) »

يريد إضعاف الفوارق بين المسلمين ، لتقوى سيادة المسلمين على أنفسهم وأمام غيرهم !! وإذا اهتم جمال الدين بالإسلام كله بوجه عام في كفاحه ضد الاستعمار الغربي ، فإنه يهتم على وجه الخصوص بذلك الجانب من الإسلام الذي يدعو المسلمين إلى العزة والمحافظة على استقلالهم في شخصيتهم بعدم انصهارهم في غيرهم ، فضلاً عن الخضوع والاستسلام للأجنبي المتحامل عليهم !

بيد أن جمال الدين لم يحاول تلك المحاولة التي حارها فيما بعد « محمد إقبال » في الهند والشيخ « محمد عبده » في مصر ، من شرح المنهج الذي يحول دون الاستمرار في ضعف الآمة الإسلامية ، والذي يخلق نشأاً آخر يشعر بالآخوة الصادقة بين المسلمين جميعاً ، كما يشعر بقوة الإسلام في توجيهه نحو حياة أفضل ، ونحو مجتمع متماسك البناء ! وهذا المنهج قد عرف عند إقبال بـ « إعادة تجديد مفاهيم الفكر الديني في الإسلام » ، كما عرف عند الشيخ عبده بـ « التربية الإسلامية » أو التربية القومية .

(١) بموعة العروة الوثقى : ص ٩٤

جمال الدين الافغانى وابنه نجيته :

قام جمال الدين اذن بحركته فى النصف الاخير من القرن التاسع عشر ،
كرد فعل للاستعمار الغربى ، وخاصة فى مصر . وقد بدت الرغبة فى استعمار
مصر واضحة منذ مشروع قناة السويس ، ثم اشتدت هذه الرغبة فى وضوحها
منذ الاحتفال بافتتاحها على عهد الخديوى اسماعيل ، حتى كشف عنها القناع
تماما منذ الاحتلال البريطانى سنة ١٨٨٢ م .

وفى سبيل مواجهه هذا الاستعمار ، طالب جمال الدين بمقاومته ... ولأجل
هذه المقارمه عمل على إيقاظ روح التضامن الإسلامى ، عن طريق : طلب التمسك
بالقرآن ، وإلغاء العصبية المذهبية ، وطرح التقليد الحزبى ، وإعمال الاجتهاد
فى فهم القرآن ، والملاءمة بين مبادئه وظروف الحياة التى يعيش فيها المسلمون ،
وطرح الخرافات والبدع ، التى غيرت من جوهر الإسلام ، والتى جعلته وسيلة
سلبية فى الحياة ، بدلا من كونه حقيقة واضحة ، وقوة إيجابية فى السيطرة
على الحياة وتوجيهها !! لقد أراد جمال الدين فى كفاحه الاستعمار الغربى أن ينقل
المسلمين من حال الضعف إلى حال القوة ، كي يستطيعوا مواجهة الاعتداء
الغربى فى إعداد المنظم وعدته القوية !!

● وحال الضعف الذى كان عليها المسلمون إذ ذا ، تتمثل فى : تفرق
الكلمة — فى تعصب — بسبب كثرة المذاهب وتباينها ، والتقليد — فى تبعية
لا تخضع لترو أو فهم — لآراء أرباب الفرق ، والانحراف عن الإسلام
بالاعتقاد فى البدع والخرافات ، ككرامات الأولياء ، وقدرتهم على الشفاعة
والوساطة . . . هذا إلى سلبية واضحة فى الحياة باتباع التصوف المنحرف ،
وتحكم عقيدة الجبر والتسليم فى التوجيه !!

● أما حال القوة : فهى فى طرح ذلك كله والتمسك بالقرآن كأساس

موحد بين المسلمين ، وإيجابية في الحياة بمباشرة الاجتهاد على الوضع الذي كان عليه السلف .

حال الضعف التي وصفها جمال الدين للمسلمين في وقته ، هي حال الضعف التي كان عليها المسلمين في وقت « ابن تيمية »

ووسيلة القوة والتكتل التي حددها ابن تيمية من قبل ، هي الوسيلة التي تمسك بها جمال الدين ، وأصرّ على سلوكها

وليس هناك اختلاف بين الاثنين ، سوى أن : ابن تيمية برهن كعالم إسلامي مطلع ، واستخدم الدليل الديني والمنطقي في تدعيم رأيه ، وكتب وراسل وألف أما جمال الدين فاتخذ أسلوب « الإثارة » ، وإيقاظ الوعي ، فتحدث وخطب ، واتصل بزعماء المسلمين وقادتهم اتصالاً شخصياً مباشراً ، مستحثاً همهم ، ودافعاً إياهم إلى مقاومة الاعتداء الغربي ، في أية صورة من صور المقاومة ، لأنه اعتداء مذل مخرب !!!

• ابن تيمية : كان مضطراً أن يؤلف ، وأن يحاجّ بالدليل النظري والمنطقي أو النقل لأن خصومه في داخل الجماعة الإسلامية دفعوه إلى الحجاج والنزاع العلني ، وهؤلاء الخصوم هم أرباب الفرق الإسلامية المختلفة .

• أما جمال الدين : فقد حدد له خصومة - وهم المستعمرون - نوع الوسيلة التي يقاوم بها ، وهي وسيلة الإثارة ، والتكتيل الشعبي ، عن طريق إلهاب العواطف واستفزاز الحمم الإنسانية والحماس الديني إذ المستعمر كان حاكماً للشعوب الإسلامية ، ومقاومته يجب أن تكون - في الصف الأول - من الشعوب ذاتها . وتكتيل الشعوب ، وتجميع القوى المنشورة فيها ، يتبع إثارة العواطف ، قبل أن يتبع الإقناع بالحجة .

ومع ذلك فقد خلق جمال الدين جيلاً من القادة ، خلفه بعد وفاته ، على أساس من المعرفة والتبصير الهادئ الرزين ، أو على أساس من فهم صحيح

للإسلام وتعاليمه ، وفي توجيه العالم المجرب . فلم يكن جمال الدين قائد شعب أو شعوب ضد اعتداء أجنبي قوى منظم فحسب ، بل كان مع ذلك رائد فكرة ، ورائد فهم سليم للإسلام . ولولا دفع جمال الدين الأفغانى وتبصيره العلى الإسلامى ، لما رأينا من بعده شخصية كشخصية الشيخ محمد عبده ، تتميز كل التميز عن أقرانها يومئذ فى فهم الإسلام وفى تقدير قيمه وفى فهم الحياة وظروفها ، ولما وجد هذا النظام الإسلامى الشامل للحياة الإسلامية فى ظل الإسلام وتعاليمه الذى وضعه تلميذه المخلص محمد عبده .

هذا فضلا عن الفارق ، الذى ذكر غير مرة وهو : أن كلا من حركة ابن تيمية وحركة جمال الدين الأفغانى ، أخذت طابعا معينا ، أملت ظروف كل من صاحب الحركتين . فقد أملت ظروف الشيخ جمال الدين عليه وسيلة الكفاح فى رد الاعتداء ، كما أملت عليه طابع حركته ، فأصبح مظهرها مصبوغا بالصبغة السياسية ، لأنها فى مواجهة اعتداء سياسى مقنع ، ينطوى تحته اعتداء صليبي ١١ . وقد كشف اللورد النبي بعد ما استولى على القدس فى أعقاب الحرب العالمية الأولى هذا القناع بكلمته المشهورة : « الآن انتهت الحروب الصليبية ، وانتصرت ، ! ! »

تقرير المستشرقين لجمال الدين الأفغانى :

مع نشاط جمال الدين الواسع ، وحركته الدائبة فى مقاومة الاستعمار الغربى ، وجماله القوى الطويل المدى فى هذه المقاومة . . . يحاول المستشرقون وزنه وتقديره فى جانبه الفكرى على أساس أنه لم يكن عميق التفكير ، ولم يكن الشخص الذى يمكنه أن يفيد الإسلام فى عرض أفكاره وتعاليمه ١١

يعلق المستشرق الانجليزى «جيب» ، عضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، فى كتابه :

« الاتجاهات الحديثة في الإسلام ، The Modern Trends in Islam ،
على رأى د محمد إقبال ، في جمال الدين ، على النحو الآتى (١) :

« إقبال يرى أن جمال الدين كان إنساناً له نظرة عميقة في تاريخ الفكر الإسلامى
والحياة الإسلامية . . . لذلك كان يعتقد أن جمال الدين لو ركّز قوته الذهنية
في خدمة الإسلام ، كنظام للتوجيه الإنسانى والحياة الاعتقادية للإنسان ،
لوجد العالم الإسلامى اليوم على أساس أقوى بكثير ! . . . وعلى هذا رأى
يعقب جب بقوله : « إن العمل الوحيد الذى نشر لجمال الدين هو كتاب
(الرد على الدهريين) ، وهو عمل لا يوحى مطلقاً بأن جمال الدين إنسان له هذه
الاستطاعة العقلية ، على نحو ما تنبأ إقبال ، ١١

ولو فارقنا د جب ، إلى مستشرق آخر . . . مثل د برون ، Brwon أو د آدمز ، Adame ،
لوجدنا أن جمال الدين في كتاباتهم : شخصية تملّسها الحقد على الاستعمار الغربى ،
بعد أن تمكنت منه العاطفة غير المعتدلة في أحكامه وفى مقاييسه ! أما نصيبه
في التفكير عند أمثالها : فقير وافر في كمّته ، وغير عميق في نوعه ١١

يقدر المستشرقون جمال الدين على هذا النحو ، لأن جمال الدين واجه الاستعمار
الغربى رجباً لوجهه ، ولم تضعف إرادته في مقاومته ، ولم يدار أو يمويه بالنسبة
لنقائص الغرب في المجتمع البشرى . وقد أشاد بالإسلام في مواجهة المسيحية . فكان
نصيبه من دراسة المستشرقين لآثاره نصيب المفكر الإسلامى ابن تيمية ، الذى
وصف في كتاباتهم بضيق الألق وعدم تقديره للعقل الإنسانى فيما كتبه
في : « رد المنطق » ١١ ويعلم الله أن ابن تيمية أراد بكتابه هذا أن يبين أن الإسلام
ليس فى حاجة إلى « منطق الإغريق » ، ليروج ، أو لتوزن به مبادئه ، فله أسلوبه

(١) ص ٢٨ - ٢٩ : The Modern Trends in Islam

الخاص ، ومنهاجه الواضح في الدعوة إلى الله وهدايته للإنسان ١١ ولكن السبب الخفي في الحقده على ابن تيمية، هو مهاجمته للسيحية ، في شخص الصليبية التي حاولت انتزاع بيت المقدس من المسلمين ، كما حاولت تحطيم جمعهم والنيل من مقدساتهم ١١

* * *

وقبل أن ننتقل من عرض الكفاح الفكري الديني والسياسي لجمال الدين الأفغاني ، يجب أن نشير إشارة وجيزة إلى رده على المستشرق الفرنسي رينان Ernest Renan أثناء إقامته في باريس سنة ١٨٨٣ م .

التي رينان محاضرة في السوربون عن : « الإسلام والعلم » ، في مارس سنة ١٨٨٣ م ، وذكر في هذه المحاضرة : أن الإسلام لا يشجع الجهود العلمية ، بل هو طاق لها ، بما فيه من اعتقاد للغيبيات وخوارق العادات ، وإيمان تام بالقضاء والقدر (الجبر) ١

وتولى جمال الدين الرد عليه في Journal Des Debats ... ويتلخص رده فيما يلي :

« إن المرء ليتساءل — بعد أن يقرأ المحاضرة عن آخرها : أصدرها : الشر عن الديانة الإسلامية نفسها ، أم كان منشؤه الصورة التي انتشرت بها الديانة الإسلامية في العالم ، أم أن أخلاق الشعوب التي اعتنقت الإسلام أو حملت على اعتناقه بالقوة وعاداتها وملسكاتها الطبيعية هي جميعاً مصدر ذلك (١) ؟ » ، ومعنى هذا : أن تقييم الإسلام ، من حيث هو دين ومنهج هداية من الله سبحانه وتعالى ، يجب أن لا يدخل فيه ما ينسب للإنسان من أفهام وعادات ، وإنما يجب أن يراعى في تقييمه فحسب : مدى حظ مبادئه في هداية الإنسان وتوجيهه الوجهة السليمة الملائمة لحياته ، كإنسان متميز عن غيره من الكائنات الأخرى ١

(١) أحمد أمين . زعماء الإصلاح في العصر الحديث : ص ٨٦

يجب أن لا تكون صنعة الإنسان العقلية فيه ، وعادته التي ورثها ، هي الميزان
والفيصل في تقدير مبادئ الإسلام .

وفي هذا المجال بالذات ، سنعرض لرد الشيخ محمد عبده فيما بعد على ما ذكره رينان
هنا ، وسيتجلى لنا فرق واضح بين رد التليذ وأستاذه ١١ ففضلاً عن أن الشيخ
عبده أوضح تماماً « وجوب الفصل في القيم ، وعدم الخلط في تقييم الفكر
والمبادئ بقيم حاملها والمتصلين بها ، فقد عمد إلى شرح عقيدة « القضاء
والقدر ، التي كانت محور تشنيع رينان على الإسلام ، بما يبيحها تماماً عما يسمى
« بالجبر » ، وجعل هذا العقيدة حافزاً ودافعاً لمن يعتقدها إلى العمل والسعي
الإيجابي في الحياة ١١ وبذلك استطاع الشيخ عبده أن يدخل دخولا مباشراً في
المشكل ، ويحدد معناه من تاريخ الإسلام نفسه ، رافضاً المعنى الآخر الذي يعتبر
دخيلاً ، وهو معنى « الجبر » الذي يراد أن تؤسس عليه النتيجة التالية : أن الإسلام
يدعو إلى عدم العمل ، فهو لذلك صورة من صور ال Fatalism ، أو هو ذلك
المذهب المعروف ، بالتواكل ١١

ولأن السيد جمال الدين لم يعن في هذا الردّ عنايته في رده على الدهريين
بالهند ، ولم يكن لتفكيره هنا نفس العمق ولا أسلوب الجدل القوي اللذين
يكونان طابع التفكير عند الشيخ عبده في رده على رينان ، قصدنا إلى الإشارة
الموجزة لرد السيد جمال الدين هنا . . . إتماماً لتصوير كفاحه ضد الاستعمار
الغربي : في مظهره السياسي ، وفيما أوحى به هذا الاستعمار من فكر مشككة
أو عقائد ناشرة يحترقها دعائه من المسلمين ، وأخيراً فيما يوعز به من الخارج ،
ويدفع به إلى داخل الجماعة الإسلامية ، بغية تمزيقها ، وقصداً إلى خلخلة الصلة
بين المسلم وإسلامه !

* * *

مات جمال الدين في سنة ١٨٩٧ م ، بعد صراع عنيف مع الاستعمار الغربي
استمر قرابة ثلاثين عاماً . ولكن ما أن توفي عليه رحمة الله ، حتى انتشر كفاحه
واتجاهه في التفكير في جميع أنحاء العالم الإسلامي ، وبخاصة في تلك الأنحاء
التي تسلط فيها الأجنبي وعبث بمقدسات المسلمين وبكراماتهم واقتصادياتهم
ومواردهم في الثروة الطبيعية .

مات جمال الدين في استانبول ، وظهر أثره ...

- في مصر : في محمد عبده ومدرسته (السلفية)
- وفي الجزائر : في جمعية علماء الجزائر (لئوسسها المرحوم عبد الحميد بن باديس
المتوفى سنة ١٩٤٠ م)

- وفي أندونيسيا : في حركة تجديد المنار ،
- وفي الهند : في جماعه أهل الحديث ، وفي ندوة العلماء (لئوسسها محمد شبيل النعماني
المتوفى سنة ١٩٤١ م) ، وفي أزهر الهند : في مدرسة دار العلوم في ديوبند ،
التي نقلت بعد تقسيم ١٩٤٨ م إلى دأكوري ، ببشاور في الباكستان .
وفي كل هذه الحركات ... نجد هدفاً واحداً : هو تحرير الوطن الإسلامي
من الاستعمار الغربي ، ومحاربة الاتجاه الاستعماري في التفكير . ثم نجد مع هذا
الهدف ، الوسائل لتحقيقه ...

- أما تحرير الوطن الإسلامي من الاستعمار الغربي في كل هذه الحركات : فيعتمد
على استرجاع قوة المسلمين في تكثفهم وتأخيهم . واسترجاع هذه القوة يعتمد
بالتالي على طرح ما طرأ على الإسلام من عادات غريبة في السلوك ، وأفهام سقيمة
في تخريج نصوصه وشرح تعاليمه ، ثم على الرجوع إلى موقف المسلمين الأول
من القرآن في استلزامهم التوجيه منه مباشرة ، لطبع تصرفاتهم بالطابع الإسلامي
من جهة ، ولو صولهم إلى الغاية التي ينشدونها في أمان وسرعة من جهة أخرى .
• وأما محاربة الاتجاه الاستعماري في التفكير : فبالوقوف في وجه الشبه

التي تثار، والتخریجات المغرضة لنصوص مصدرى الإسلام : القرآن والسنة الصحيحة ، وبيان زيفها بالأسلوب العلى والتاريخى . وتصحب ذلك محاولة تقريب مبادئ الإسلام من العقلية الإسلامية الحديثة ، وتوضيح أن هذه المبادئ هي لتوجيه الإنسان توجيهاً سليماً ، سواء فى عصر الإبل أو فى عصر الحضارة القديمة — الهندية والفارسية والإغريقية أو فى عصر الحضارة الإسلامية ، أو فى عصر البخار والآلة ، أو فى عصر الذرة والإنسان الآلى الذى لم يشهده جمال الدين ۱۱۱ توضيح ذلك كله ، ليس من الوجهة النظرية فحسب ، بل من الوجهة العملية أيضاً .

ولهذا الشبه فى الهدف والوسيلة بين هذه الحركات التى ترجمت كفلاح جمال الدين الأفغانى من جديد ، نجد ما ينسب إلى الشيخ عبده فى مصر من حركة إصلاحية ، ودعوة إلى تحديد المفاهيم الإسلامية تحت تأثير الحياة الحديثة وما فيها من حضارات لم تكن مألوقة ، وإمكانيات لسيطرة الإنسان على الحياة لم يكن للمسلمين إلف بها من قبل ... هو ما نجده كذلك عند زعماء تلك الحركات التحررية ، والاختلاف بينها : فى سعة الحركة الإصلاحية أو ضيق نطاقها ، أو فى قوة الدعوة إليها أو تواضعها ۱

وما ينسب للشيخ عبده : من منهاج تربوى لتنشئة المسلم الصغير ، وتكوين العامى ، وتخریج الدعاة والباحثين ، وثقیف المرأة ، وما نجده عنده من منهاج للتعليم الوطنى .. نجده أيضاً أساساً من أسس تلك الحركات ، مع ما قد يكون من فارق بينها فى النوع أو الكمية ۱

- فالتسمية العامة للشعوب الإسلامية على أساس من دينها ، لا على أساس من مذاهب الطوائف فيها ، ومن أجل هذا الدين ... هي بحمل هذه الحركات
- وأن يكون الدين لسيادة المؤمنين به ، وأن يكون واجب هؤلاء المؤمنين

ان يحافظوا عليه ويتمسكوا به ويدافعوا عنه لتبقى لهم السيادة . . . هذا هو شعار تلك الحركات .

* * *

ذلك وصف إجمالي للاتجاه الفكري الإسلامي المقاوم للاستعمار الغربي . أما الاتجاه الآخر المقابل له . . . فقد أدرك الاستعمار أن مذهب العقيدة الجديد الذي ساعد هو على قيامه وانتشاره في الهند ، وفيما وراء الهند بعد ذلك — في آسيا وأفريقيا ، حتى أوروبا نفسها (في لندن وألمانيا) — سوف لا يلقى الانتشار المرجو له ، لأن مخالفته لبعض الأصول الإسلامية بدت مخالفة واضحة صريحة ، كما سبق أن أشير إلى ذلك . ومع ذلك يجب أن تستمر مساعدته ومساندته ، إذ مهما كان له من أثر فسيجذب بعض تفكير المسلمين المعارضين إلى بحث قضايا دينية ، وسيثير عندهم جدلا ، وسيأخذ من وقتهم ما يخفف به ضعفهم ضد الاستعمار ، وتضعف به يقظتهم لأسلوب آخر يستخدمه الاستعمار في تأمين نفسه . ولن يكون آمنا على نفسه إلا عند ما ينقسم المسلمون إلى شيوع يجادل بعضها بعضا ، وإلا عند ما تضعف القيم الإسلامية في نفوسهم ١١

لهذا عاد الاستعمار من جديد فشجع اتجاه السيد « أحمد خان » وهو اتجاه « التجديد » في الإسلام ، ومحاولة الملاءمة بين تعاليم الإسلام وقوانين « العلم ، أو الطبيعة » ١٢

وهنا — منذ انتهاء القرن التاسع عشر — برزت نزعة التجديد في التفكير الإسلامي وتحديد غايتها في وضوح

• في محاولة الملاءمة بين العلم والدين

• وفي إعادة امتحان أسس العقيدة واختبارها ، في ضوء الفكر الغربي الحديث ١
وظهر في مصر مجددون . . .

وفي الهند ، وفي إيران ، وفي تركيا . . . ظهر مجددون آخرون ١١

وفي الوقت الذي كانت عوامل الاستعمار الغربي تعين على دفع حركة التجديد هذه الخطوات ، في سيرها نحو تقريب الفكر الغربي للعقلية الإسلامية على حساب التعاليم الإسلامية الأصيلة ، بدعوى الملاءمة بينهما ، وبدعوى أن الفكر الغربي الحديث أثبتت الحضارة الغربية قيمته ووزنه في الحياة ، فلنكي يعيش الإسلام أو لنكي يبرهن الإسلام على وجود نفسه أو صحته ، يجب أن يسير في اتجاهه ويختبر نفسه بموازينه . . .

في هذا الوقت نفسه ، كانت عوامل الاستعمار نفسها تضغط على الثقافة الإسلامية ، وعلى المظاهر الإسلامية بين الشعوب الإسلامية ، بدعوى أن التشدد فيها نكسة ورجعية ، وأن التزام مجاراتها يبعد الإنسان الحديث عن أن يعيش في الحياة الحديثة ، وقد ربط الاستعمار في التدليل على ذلك : بين حال المسلمين إذ ذاك - وهي حال متأخرة هزيلة ، وبين ماسماه التمسك بالإسلام أي أن تلك الحال متأخرة ، هي نتيجة التمسك بالإسلام !!

ترى أي إسلام يتمسك به المسلمون أصحاب هذه الحال ؟؟

أهو إسلام القرآن . . . أم إسلام البدع وإسلام التعصب للمذاهب ؟؟
وتولى أعوان الاستعمار في الأجهزة المشرقة على التعليم والتوجيه الرسمي القيام بهذه الرسالة : وهي الضغط على الثقافة الإسلامية ، في برامج المدارس وفي الوظائف الحكومية ، وفي حياة المجتمعات الإسلامية . وهكذا وجد في الهند وإندونيسيا والجزائر « داندوب » ، آخر ، على نحو « داندوب » ، مصر ! ووجد ازدواج في التعليم : أحدهما مدني والآخر ديني : والمدني هو التعليم التقدمي ، والديني هو التعليم الرجعي !! وصاحب الثقافة المدنية هو الأجدر لذلك .
بوظائف الحكومة ، أما صاحب الثقافة الدينية فهو نفسه لا يصلح للحياة في نظر هذا المنطق ، فضلا عن أن ينتظر منه أن يساهم في دفع الحياة إلى الإمام !!
والأزهريون في مصر ، والمتخرجون في مدرسة دار العلوم بديوبند

بالمهند ، وفي جامع الزيتونة بتونس ، وجامع القرويين بالمغرب ، يحملون صفة التخلي عن ركب الحياة ... لا شيء إلا أنهم حملة الثقافة الإسلامية ودعاة الفكر الإسلامى المناهض للاستعمار ١١ وانقسمت الجماعة الإسلامية بذلك فى كل قطر إسلامى إلى جماعتين ، كل منهما تحمل الحقد والكراهية للآخرى ، والاستخفاف فى التقدير ، وسوء الفهم فى المعاملة ١١١

● وظهر فى أصحاب الثقافة المدنية ، أى اللادينية ، أى اللإسلامية : فريق دعاة التجديد . . .

● بينما قام فى أصحاب الثقافة الإسلامية : نفر — قليل — يدعو إلى الإصلاح الدينى ، وإلى تمجيد القيم الدينية ، كما يدعو زملاءه فى الثقافة إلى تحصيل المعارف الحديثة ، لا حرصاً على المساهمة فى هذه الحياة القائمة ، ولكن لأن الإسلام نفسه يدعو إلى العلم والحضارة ، كما يدعو إلى القيم والفضائل الإنسانية !

ومن هنا وجدنا الشيخ محمد عبده ، فى مصر يدعو إلى إصلاح الأزهر ، ويربط بين إصلاحه وإصلاح حال المسلمين ، وفهم رسالة الإسلام على حقيقتها . . . وأخيراً يربط بين هذا الإصلاح من جانب ، ومقاومة الاستعمار الغربى وسيادة الأمة الإسلامية على نفسها من نفسها من جانب آخر .

ودعوة الشيخ محمد عبده ، لإصلاح الأزهر صادفتها دعوة مماثلة فى الجزائر عن طريق جمعية العلماء ، التى حرصت كل الحرص على تحويل أكبر عدد ممكن من المدارس الأولية فى القرى إلى مجال تجميع القرآن الكريم ، إبقاء على اللغة العربية وعلى الروح الإسلامية والشعور بالإخاء الإسلامى .. ذلك الذى بدا أثره واضحاً اليوم فى الكفاح الدموى بين مسلمى الجزائر والاستعمار الغربى ، ولم يؤثر قرن وربع من الزمان على تلك الروح ١١ وفات على المستعمر عقصده الذى طالما سعى لتحقيقه المستعمر بمحاربة اللغة العربية ، ومنعها من

التداول ، إلا في نطاق ضيق ، وكذا بتشويه الإسلام عن طريق الإرساليات التبشيرية ، وما يسميه بالبحوث الملبانية ، وبحوث المستشرقين : أصحاب المشورة والرأى في توجيه السياسة الاستعمارية في الشرق الإسلامى ١
وعلى غرار دعوة الشيخ محمد عبده ، في مصر قامت دعوة أخرى في الهند ، سواء في مدارس وأهل الحديث، هناك ، أو في مدرسة « دار العلوم » بديوبند . ولم يفت الاستعمار الغربى ، مع ذلك ، أن يبشر بفكر جديدة تبدو بعيدة عن الإسلام وتعاليمه ، ولكنها متصلة به اتصالاً وثيقاً فإن نجحت هذه الفكرة كانت وسيلة أخرى لفصم المسلم عن إسلامه أو إضعاف اعتقاده به ، وإن لم تنجح فقد خلقت جواً من التوتر بين المسلمين ، وبالتالي أحدثت اهتزازاً لماضى المسلمين ١١

من ذلك : فكرة كتابة العربية بالحروف اللاتينية — كما فعلت تركيا وفكرة نشر « الثقافة الخفيفة » وفكرة اللغة العامية : في أسلوب الكتابة وفي أحاديث الإذاعة وفي مقالات الصحف .

كل ذلك . . . يدعو أن ذلك يجارى الواقع من جهة ، أو يدعو إلى تخفيف الانفصالية بين الشرق والغرب من جهة أخرى ١١
وكل هذه الأفكار تقوم على وضع حجاب كفيف بين ماضى الشعوب الإسلامية — في تاريخها وإسلامها وكفاحها وبطولاتها ، وبين حاضر هذه الشعوب ، حتى لا تستطيع أن تستند إلى ذلك الماضى يوم أن يعتدى عليها أو تسلب حقوقها .

على أن الاستعمار الغربى وقد وضع خطته هذه في توجيه الفكر الإسلامى وجهة ملائمة له ، وعمل على ضغط الثقافة الإسلامية : بالتقليل من شأنها ، وإبعادها عن مجال التحقيق ، والتخفيف من شأن حملتها ، بتقديرهم تقدير ما ديا

متواضعا في الدائرة الضيقة التي يسعون للتوظيف فيها لم يفتنه أن يضع
مثل ذلك في سياسته التي يدير بها الشعوب الإسلامية الأخرى

● خلق المشكلات الطائفية في « لبنان ، ... متذرعا بإحصاءات واعتبارات
تلاعب في تقديرها الأهواء ، ليحول وجودها دون تكتل شعوب الشرق
الأدنى على أساس من الإسلام .

● وأنشأ « إسرائيل ، كدولة يهودية . . . ليحول إنشاؤها دون تكتل
هذه الشعوب على أساس من مقومات اللغة العربية ، والتاريخ العربي المشترك .

● وقرار « تدويل القدس ، ... ليس سوى عمل سياسي استعماري غربي لتحقيق
فكرة الكتلة الصليبية ، في إبعاد المسلمين « البرابرة » عن مهد « الإنسانية » ؛ !

ولا يفوتني هنا بالذات ، أن أشير إلى سذاجة وزير مصري مفوض لدى
الفاتيكان في العهد السابق على نهضتنا الثورية الراهنة ، وبعد أن نشأت العلاقات
الدبلوماسية بين الفاتيكان وبين مصر في أعقاب الحرب العالمية الأخيرة . . .
كان يكتب التقرير تلو التقرير إلى وزارة الخارجية المصرية يمجّد فيها رأى
الفاتيكان في تدويل القدس ، ويعد هذا الرأى تقرّبا من المسيحية الكاثوليكية
إلى الإسلام ، ويطلب مزيدا من التعاون بينهما في النطاق الدولي ، والنطاق
الثقافي ١١١ وللـفاتيكان نفسه عشرات من المدارس الدينية في مصر ، لها
أسماء مختلفة بأسماء عدد من القديسين ، أو بأسماء دينية مسيحية : « كالكركير ،
و « المير دى ديه » ، و « الفريير » ، و « الجزويت » ، وهو تعلم لغات مختلفة
كالألمانية والفرنسية والإيطالية والأسبانية ، وهدفها واحد والتوجيه فيها يخضع
لمجلس يرأسه القاصد الرسولى في مصر ، وهو يمثل دولة الفاتيكان ١١

● وما مشكلة « كشمير » إلا وسيلة أخرى . . . للحيلولة دون نموّ الباكستان
وتقدمها الزراعى على وجه خاص ، وخلق هذه المشكلة عند قيام هذه الدولة

أشبهه بتهديد الفناء لمولود جديد ، لم تتوافر له كل إمكانيات المولود الطبيعي .

* * *

● إن دعاة « الاصطراع الربى » ، بعد جمال الدين الأفغانى ، يمثلون حركة دفاع أو إنقاذ . . .

● ودعاة « التجريد » ، بعد السير أحمد خان ، يمثلون الهجوم الصليبي الاستعماري الغربى على مقوّمات المسلمين ولكن ليس بلازم أن يكون جميع هؤلاء المجددين على صلة مباشرة بالاستعمار الغربى وبخططه ، بل كثيرا ما يكرنون قد تأثروا يبريق « التجديد » وما صحبه من حضارة مادية تأثرا إيجابيا ، بينما تأثروا على النقيض بخمول المسلمين ، ومستوى حياتهم المتواضعة وضعف سعيهم نحو حياة أفضل .

وسنعرض فيما يلى لاستمرار الفكر الإسلامى المقاوم للاستعمار ، فى حركة الشيخ « محمد عبده » . . .

على أن تتبعه بعض الاتجاه الآخر فى صورة « التجديد »
ورد المجددين .

محمد عبده

يصوّر الشيخ « محمد عبده » أهداف تفكيره ، بقلبه الخاص ، فيما يلي :

« . . . وارتفع صوتي بالدعوة إلى أمرين عظيمين :

● الأول : تحرير الفكر من قيد التقليد ، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف ، والرجوع في كسب معارفها إلى ينابيعها الأولى ، واعتباره - الدين - ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه ، وتقلل من خلطه وخبثه وقد خالفت في الدعوة إليه رأى الفئتين العظيمتين ، اللتين يتركب منهما جسم الأمة : طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم ، وطلاب فنون هذا العصر ومن هو في ناحيتهم .

● أما الأمر الثاني : فهو إصلاح اللغة العربية . . .

● وهناك أمر آخر : كنت من دعاة ، والناس جميعا في عمى عنه ، وبعد عن تعقله ، ولكنه هو الركن الذي تقوم عليه حياتهم الاجتماعية ، وما أصابهم الوهن والضعف والذل إلا بخلو مجتمعهم منه . . . وذلك هو التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب ، وما للشعب من حق العدالة على الحكومة ! نعم كنت فيمن دعا الأمة المصرية إلى معرفة حقها على حاكمها . . . دعوناها إلى الاعتقاد بأن الحاكم وإن وجبت طاعته ، هو من البشر الذين يخطئون ، وتغلبهم شهواتهم ! وأنه لا يرد عنه خطئه ،

ولا يوقف طغيان شهوته إلا نصيح الأمة له ، بالقول والفعل !

« جهرنا بهذا القول ، والاستبداد في عنفوانه ، والظلم قابض على صولجانه ،

ويد الظالم من حديد ، والناس كلهم عبيد له أى عبيد !!

« نعم ، إننى فى كل ذلك لم أكن الإمام المتبع ، ولا الرئيس المطاع !!

غير أنى كنت روح الدعوة أصبت نجاحاً فى كثير مما عنيت به ،

وأخفقت فى كثير مما وجهت عزيمتى إليه ، ولكل ذلك أسباب : بعضها بما غرز

فى طبيعى وشيء منها بما دار حوالى » (١)

محر عبده فى طريق جمال الدين :

لم يشذ الشيخ محمد عبده فى حركته الفكرية ، عن أن يسير فى ذات

الطريق الذى سلكه جمال الدين الأفغانى ، ولا عن الغاية التى وضعها

هدفاً له كما اعتمد على نفس السند الذى اعتمد عليه أستاذه من قبل .

وايس من شك فى أن الشيخ محمد عبده واحد من أولئك الزعماء الذين وصفوا

بالزعماء الوطنيين وهم فى واقع الأمر زعماء مقاومة الاستعمار الغربى ،

ومعارضة النفوذ الأجنبى فى دائرة العالم الإسلامى (العربى) وهو لا يقل فى التأثير

على التوجيه القومى عن مواطن معاصر له مثل « مصطفى كامل » ، صاحب تلك

الحركة التى اتجهت إلى مقاومة الاستعمار الإنجليزى مباشرة فى مصر ، ورئيس

الحزب الوطنى السياسى فى السنوات العشر الأخيرة من حياة الشيخ محمد عبده .

وإذا كان الشيخ محمد عبده قد ابتعد فى الفترة الأخيرة الأخيرة من حياته التى

تزعّم فيها مصطفى كامل الحركة الوطنية فى مصر ، وإذا كان لم يشاركه

(١) تاريخ الإمام محمد عبده : ١٢ - ١١

في التوجيه السياسي القومي ضد الاستعمار الغربي في ذلك الوقت ، مؤثراً تركيز نشاطه الخاص في الجانب العلمى أو الدينى — فإن ابتعاده عن مجال هذا التوجيه السياسى القومى طوال هذه الفترة لا يحول دون أن يؤرخ له كصاحب دور رئيسى في توجيه الحركة الوطنية المصرية ، التى برزت في الربع الأخير من القرن التاسع عشر .

أما سبب اعتكافه وتوفره على الجانب العلمى والدينى ، فلعله رأى أن العمل في هذا الجانب ليس متوفراً لكثير من أصحاب النشاط في الجانب القومى والسياسى إذ ذاك ، لعدم توسعهم الكافى في فهم المبادئ الإسلامية ، والمصلحة الوطنية نفسها تقضى عندئذ بتوفره هو على ذلك ... أو لعله رأى — من تجاربه في الصراع الوطنى السابق على الاحتلال البريطانى الرسمى ١٨٨٢ م ، ومن اختلافه مع عرابى وبعض رفاقه في طريقة الصراع وأسلوب الكفاح ، أن الأولى له — لعدم تبديد نشاطه وقوته — أن يتوفر على الجانب الذى توفر عليه أخيراً ، وهو الجانب الإسلامى الفكرى والزبوى .

ومنذ هذا الحين الذى اعتزل فيه الشيخ عبده الإسهام في قيادة الجانب القومى ، وترك الزعامة فيه لغيره ، واحتضن الجانب الإسلامى — تفكيراً ، وعلمياً ، وإحياء ... منذئذ عرف في تاريخ الحركات الإسلامية في العالم العربى خاصة ، أن لكل من الجانبين : الوطنى والدينى زعماء باشرُوا قيادته وتوجيهه ...

● عرف د الشيخ محمد عبده ، مدرسة ، وعرف له أتباع وتلاميذ

● كما عرف د مصطفى كامل ، أنصار وأشباع .

ولكن هذا الفصل بين الجانبين ، يرجع إلى تنظيم الجهود الوطنية في مقاومة الاستعمار الغربى ، أكثر من أن يهدف إلى تحديد مناطق نفوذ

بأن تكون للدين منطقته والسياسة منطقتها ١١ ولم يعرف لآى اتجاه قوى أصيل فى العالم العربى خاصة ، منذ أخريات حياة الشيخ محمد عبده حتى الآن ، أنه يحاول قصر الإسلام على « ضمير الفرد » وإبعاده من علاقة الفرد بالفرد فى الجماعة ، أو فى علاقة الأفراد بالدولة ، أو فى علاقة الدول بعضها ببعض !

ولقد أسس « مصطفى كامل » حركته لمقاومة الاستعمار البريطانى فى مصر على أمرين رئيسيين :

- على خلق الوعى الوطنى
- والوعى الإسلامى

وكان من رأى « مصطفى كامل » أن التعليم العالى ، والتعليم الجامعى على الأخص ، هو وسيلة إيجاد الوعى الوطنى

أما إيقاظ الشعور الإسلامى ، وربط مصر بالعالم الإسلامى الخارجى على أساس من التذكير بتعاليم الإسلام ، فقد وكل أمره إلى الصحافة على أن تسهم أيضاً فى تقوية الوعى الوطنى المصرى .

وقد اختلف مصطفى كامل مع الشيخ محمد عبده فترة من الوقت ... ولكن لم يكن مرجع هذا الاختلاف إلى أن الشيخ عبده كان يدعو إلى التمسك بالإسلام ويدعو إلى العودة للقرآن على نحو ما دعا ، بل لأنه توفر على ماسماه بـ « الإصلاح الدينى » ، وابتعد كلية عن الإسهام فى التنوير السياسى العام .

— وإن الحركة القومية التى عرفت فى مصر سنة ١٩١٩ برئاسة « سعد زغلول » ، إنما نشأت ونمت داخل جدران الأزهر ، واعتمد خطبائها على

المنابر في المساجد ، والمجتمعات العامة السياسية ، كما اعتمد كتابها في الصحافة على كثير من آيات القرآن وهي الآيات التي تنصح بالتعاون والتماسك ، وتدعو إلى نبذ ولاية الأجنبي ، ومقاومة نفوذه في التوجيه ، وتصريف شئون الجماعة الإسلامية !

— كما أن مقاومة السلطة البريطانية المنتدبة من قبل عصبة الأمم في جنيف بعد الحرب العالمية الأولى على العراق وفلسطين ، تأسست على تمجيد الإسلام ، والدعوة إلى التمسك به في مقاومة النفوذ الأجنبي وقد كان « مفتي فلسطين » - في ذلك الوقت - رمز الرعامة الوطنية السياسية الفلسطينية !

— وكذلك صدرت مقاومة النفوذ الفرنسي في سوريا الممثل في سلطة الانتداب أول ما صدرت عن « الجامع الأموي » في دمشق ، وقاد علماء المسلمين هناك المظاهرات الشعبية ضد هذا النفوذ . وتولوا الكتابة عنه في الصحف !

ومع ذلك فقد وضع في تاريخ الاتجاهات الفكرية داخل العالم العربي في النصف الأول من القرن العشرين ، أن هناك فصلاً — في الظاهر على الأقل — بين النشاطين : القومي السياسي ، والفكرى الدينى الإسلامى . وإذا رجعت كثرة النشاط القومى (السياسى) فى الحركات الإسلامية لمقاومة الاستعمار الغربى بعد جمال الدين الأفغانى ، بتأثير من جمال الدين نفسه ، فإن الشيخ محمد عبده بتوفره على ما عرف منسوباً إليه باسم الإصلاح الدينى قد خلق مدرسة مدرسة فكرية ، ودينية ، وعلمية ، وتربوية تتجه لمقاومة الاستعمار الغربى نفسه اتجاهها غير مباشر ، ولا تقل وزناً فى تحقيق هذا الهدف عن ذلك النشاط القومى السياسى !!

الشيخ محمد عبده ... القروي ، المصري ، الانجليزي :

عرفت بيئة الشيخ محمد عبده في القرية بأنها بيئة الرجل الفقير ... وعرفت
قريته بأنها مثل من الأمثلة العديدة لمستوى الحياة المصرية الخالصة ،
وهي حياة الكادحين المكرويين المستذلين ، والمؤمنين بالله ، الذين يرون
في الآخرة العوض لهم عن حياتهم الحاضرة !

نشأ الشيخ عبده في هذا الجو ، واتصل في ترينه بـ «كتاب القرية» ،
ثم بالأزهر ... و«كتاب القرية» ، والأزهر ، كلاهما يعني بالإسلام : الأول
يعني بتحفيظ القرآن وهو المصدر الأول للإسلام ، والثاني يعني بتدريس
شروح القرآن وبمدارس المسلمين الفقهية والكلامية والأصولية ، كما يعني
باللغة العربية في قواعد إعرابها وفي وصف أسلوبها . والأزهر في عنايته
بالمعرفة الإسلامية التي تدور حول القرآن الكريم ، إنما كان يعني بها على النحو
الذي وصلت إليه هذه المعرفة في الحلقة الأخيرة من تاريخ التفسير
الإسلامي والتأليف العربي

• منحي الجدل العقلي ، الذي يجري لأجل الدبة الذهنية ، أكثر من
استخدامه لمعرفة قيمة الحجة !!

• ومنحي المناقشات اللغوية التي تدور حول اللفظ أو التركيب المفرد ،
أكثر مما تدور حول المعنى والهدف العام للأسلوب !!

• وهو منحي التزام أحكام فقهية خاصة صدرت في وقت معين من مؤلفين
معينين ، أكثر من التزام منهج لتقدير هذه الأحكام ، ثم البناء عليها !!

وبحكم ظروف خاصة بالشيخ عبده ، أضاف إلى هذا اللون من المعرفة -
في تنشئة نفسه - لونا آخر تأتى له عن طريق خال والده الشيخ درويش
خضر . . . ذلك « الشيخ » الذي اتصل بـ «الزاوية السنوسية» ، وتعلم فيها

وسيلة صفاء القلب ، وعرف عن طريقها ما يجب أن يتبع في فهم الإسلام :
وذلك بالاحتكام إلى القرآن والسنة الصحيحة ، وعدم التعصب لما سواهما
من أقوال أرباب المدارس والشروح والمؤلفين المسلمين . وهذا الذي كان يمارسه
الشيخ درويش خضر من الإسلام العملي ، وما كان يعرفه من الإسلام ، ومن
مقاييس فهمه ، هو ما يعرف بالنظام الصوفي الفكري الإسلامي السنوسي الكبير .
وهو نظام يهدف إلى سمو الروح ، وتهذيب النفس ، وتوكيد أواصر الأخوة
الإسلامية ، وإجادة فهم الإسلام .

بهذين اللونين من المعرفة : ما كان عن طريق الأزهر وما كان طريق
الزاوية السنوسية ... تكونت لدى الشيخ محمد عبده :

- معرفة عقلية للإسلام
- ومباشرة عملية لتهذيب النفس
- ثم تقدير للثقافة الإسلامية القائمة في الأزهر إذ ذاك .
- وفي ضوء ذلك كله .. ابتداء - بعد تلمذته على الشيخ خضر - يتخير أساتذته
في المرحلة الأخيرة من مراحل دراسته في الأزهر
- فتخير الشيخ حسن الطويل ، لدراسة الفلسفة السينائية ، والمنطق
الأرسطي
- والشيخ محمد البسيوني ، لدراسة الأدب العربي
- وبعد أن علم بقدم جمال الدين الأفغاني ، إلى القاهرة اتصل به ، وصحبه
في مجالسه وندواته ... وجمال الدين هو السياسي الثائر على استعمار الغرب
للبلاد الإسلامية .
- وكما ابتداء يتخير أساتذته من بين علماء الأزهر ... ابتداء ينقد الطابع
العام لتفكير رجال الأزهر ، وكتب الدراسة فيه ، وطرق التدريس
المتبعة هناك !

● وباتصاله بجمال الدين الافغانى ابتداء يدرك الحالة الداخلية في مصر :
من سوء معاملة الحكومة للفلاحين ، ومن الاستبداد السياسى القائم فى الحكم ،
وهى حالة انطبعت فى نفسه منذ أن نشأ فى قريته ولكنه ربما لم يستطع
أن يدركها ، ويعبر عنها تعبيراً واضحاً ، قبل أن يتصل بجمال الدين . وباتصاله
بجمال الدين ، ابتداء يدرك أيضاً زيادة على ذلك : التعقيد السياسى والاقتصادى
فى مصر ، وتسرب النفوذ الأجنبى فى المشاكل المصرية ، وتسربه باسم الإصلاح
القومى ، أو باسم المصلحة الأوربية ١١

وهكذا جمع الشيخ محمد عبده ، فى معرفته :

- بين بيئة القرية ، وبيئة المدينة التى هى مقر الحكم فى مصر
- وبين المعرفة العقلية ، والنهذيب الروحى الصوفى المأزى
- وبين تفكير القرون الوسطى والتفكير المعاصر فى وقته
- كما عرف الجود فى التفكير ، والثورة فيه

ولقد حرص الشيخ عبده على ماضيه . . .

كما حرص على أن يعيش فى حاضره ، ولكن على سنده من الماضى وفى
أسلوب الحاضر ١١

الشيخ محمد عبده . . . المفكر :

تناول الشيخ محمد عبده فى تفكيره عدة جوانب رئيسية :

- الجانب القومى والوطنى
- والجانب الاجتماعى
- وجانب الاعتقاد
- وأخيراً ... الجانِب التربوى والتوجيهى العام

• الجانب القومى :

تناول محمد عبده فى الجانب القومى : حدود الوطن ، وضرورة شعور المواطن بوطنه ، والصلة الوثيقة بينهما :

« . . . وجملة القول أن فى الوطن من موجبات الحب والحرص والغيرة ، ثلاثة — تشبه أن تكون حدوداً :

- الأول : أنه السكن الذى فيه الغذاء ، والوفاء ، والأهل ، والولد
- الثانى : أنه مكان الحقوق ، والواجبات ، التى هى مدار الحياة السياسية . . . وهما حسيان ظاهران

• والثالث : أنه موضع النسبة التى يعلو بها الإنسان ويعز ، أو يُستغل ويذل . . . وهو معنى محضاً (١) .

ثم يستطرد فيقول :

« ولقد كان بعض الناس يحاولون خلع الشعار الوطنى عن ذوى الحقوق والواجبات فى مصر ، وإلباسهم جميعاً لباس الجهالة والذل . ولكن أبت الحوادث إلا أن تثبت لنا وجوداً وطنياً ، ورأياً قومياً ، ولو كره المبطلون . . . على أن منهم فئة لا يزالون يؤامون أسماعنا بما يكررون من سفاسف القول ، من مثل : إننا تعودنا الظلم والحيث ، وألفنا الخدمة والرق ، فلن يستقل لنا رأى ، ولن نهتدى سبيل الحرية ! ! كأنهم لا يعلمون أن أهل الغرب أجمعين تعودوا مثل ذلك الحيف أعصراً ، وكانوا فى قديم الأيام على ضروب من الرق وانخفاض الجناح ! ! !

(١) تاريخ الإمام : ج ٢ ص ١٩٥

ولئن كان من فضل هذه الماية (القرن التاسع عشر) — أن يكتب في صدر تاريخها تحرير أرقاء العصر السالف ، فقد رجونا أن يختم ذلك التاريخ بتحرير الذين كانوا أرقاء في هذا العصر ، (١) ١١

كما تناول في هذا الجانب نظام الشورى في الحكم ، وجوبه على الحاكم والمحكوم سواء :

« وإن لنا لدليلاً على ما قدّمنا — من وجوب نظام الشورى — فيما فعل سيدنا عمر وقومه رضى الله عنهم ، حيث قام بينهم خطيباً فقال : يا أيها الناس من رأى منكم فى أعوجاجاً فليقومه ! فقام رجل أعرج فقال : والله لو وجدنا فيك عوجاً لقومناه بسيوفنا ! فقال عمر : الحمد لله الذى جعل فى المسلمين من يقوم دوج عمر بسيوفه !! إذ ليس معنى تقويم الأعوجاج فى هذا إلا التنبيه على الحق ، والإرشاد إلى الطريق المستقيم !! فما يدل على وجوب التشاور على الحاكم : هو طلب عمر رضى الله عنه تقويم أعوجاجه ...

« وما يدل على وجوبه على المحكوم : هو إجابة الصحابي بقوله : (والله لو رأينا فيك أعوجاجاً لقومناه بسيوفنا) ، فإنه لا يجوز استعمال القوة إلا بعد الإعذار بالإرشاد والهدى ...

« وكأني بمن يقول : إن لنا فيما كان عليه من السلف من طريقة التشاور لغنى عن سلوك هذه الطريقة الحالية ... فأقول فى جوابه : إن هذه الطريقة الحالية قد صارت — دون سواها — ذات الوقع العظيم والتأثير القوى فى النفوس ، بما اتصفت به من كونها مناسطاً للعدل ، ومظهراً للاستقامة فى سائر الممالك . وحينئذ فالغاية المقصودة من التشاور لا تترتب إلا عليها ، وأما طريقة السلف.

فقد كانت كافية في الغرض ، لما أنها هي المستعملة في زمنهم . على أن هذه الهيئات ليست إلا وسائل غير مقصودة لذاتها ، فإذا انقطعت الرابطة بينها وبين الغايات كانت مهمة غير مقصودة ، وتحول القصد إلى ما صار يبنه وبين الغاية ارتباط ووافق ، (١) ١

« . . . وإن الشورى لا تنجح إلا بين من كان لهم رأى عام يجمعهم في دائرة واحدة ، كأن يكونوا جميعاً طالبين تعزيز مصالح بلادهم فيطلبونها من وجوهها وأبوابها . فما داموا طالبين هذه الوجوه فهم طلاب الحق ونصراؤه ، فلا يلتبس عليهم بالباطل ، ولا لوم عليهم إذا لم يأت مطلوبهم على غاية ما يمكن من السكال . . . وإن استعداد الناس لأن ينجوا المنهج الشورى غير متوقف على أن يكونوا مندوبين في البحث والنظر على أصول الجدل المقررة لدى أهله ، بل يكفي كونهم نصبوا أنفسهم ، وطمحت أبصارهم للحق وضبط المصالح ، على نظام موافق لمصالح البلاد وأحوال العباد ، (٢) ١

وإذا وجبت الشورى على الحاكم والمحكومين سواء ، فإن وظيفة الحكومة بعد ذلك في الأمة تتمكين الأفراد من العمل في حرية ، وبالوسيلة الصحيحة ، لخير أنفسهم وجماعتهم :
« إن شأن الحكومة ليس إلا أن تطلق للناس عنان العمل ، فيعملوا لأنفسهم ما يعلمونه خيراً . . . فإن أية حكومة قيل إنها عادلة حرة ، لم يكن لها إلا أن أباحت للناس أن يدخلوا في أى باب من أبواب المنافع ، ويطلبوا الخير الحقيقي بكل وسيلة ، (٣) ١١

ولم يفت محمد عبده أن يتناول في الجانب القومى كذلك : الصلة بين ما يشرع

(١) تاريخ الإمام : ج ٢ ص ١٩٩ - ٢٠٠

(٢) تاريخ الإمام : ج ٢ ص ٢٠٣ - ٢٠٤

(٣) تاريخ الإمام : ج ٢ ص ١٤٩

من قوانين ، وبين أحوال البلاد القائمة . وهو يرى ضرورة الصلة
القوية بينهما ، ولو كانت أحوال البلاد وعاداتها غير سليمة
كل السلامة يقول :

« ولا يتوهم أن القانون العادل ، المؤسس على الحرية ، هو الذى
يكون منطبقاً على الأصول المدنية والقواعد السياسية فى البلاد الأخرى
انطباقاً تاماً . فإن البلاد تختلف باختلاف المواقع ، وتباين أحوال
التجارة والزراعة . وكذلك سكانها يختلفون : فى العوائد ، والأخلاق ،
والمعتقدات إلى غير ذلك . فربّ قانون يلائم مصالح قوم لا يلائم مصالح
آخرين ، فينفع أولئك ويضرهم هؤلاء ! إذ على مؤسس القوانين أن يراعى
اختلاف الناس : على اختلاف طبقاتهم وأحوالهم ، وطبيعة أراضيتهم ،
ومعتقداتهم ، وكافة عوائدهم ، ليتسنى له أن يحدد مصالحهم ويربط
أعمالهم بحدود تجرّ إليهم جلائل الفوائد ، وتسد عليهم أبواب
المفاسد . وحينئذ لا يسوغ لأرباب الشورى أن يجاروا غير بلادهم
فى سن القوانين ، ! (١)

ثم يضيف قائلاً :

« وقد جرت عادة المشرّعين فى كل زمان أن يراعوا فى وضع القوانين
درجة عقول الذين يراد وضعها لهم ، حتى لا تكون مهمة عليهم ،
فلا يتيسر لهم فهمها ، ولا معرفة الغرض منها . وأن يلاحظوا العوائد
والأخلاق ملاحظة تامة ، فلا يخرجوا فى تأسيس القوانين عما تقتضيه
من الشدة والتخفيف . فربّ طائفة من الناس ينفع فيهم الزجر الخفيف ،
ويردعهم الوعد بالجزاء الهين ، إذا كانت طباعهم سهلة الانقياد
وربّ أمة فطرت أفرادها على الغلظة ، وبجافة الرقة ، وكانت بواطنهم

(١) تاريخ الإمام : ج ٢ ص ٢٠٣ - ٢٠٤

منطوية على الحسة والسفالة ، وتقوسهم بعيدة عن خصال الشرف ، فهؤلاء لا يردعهم عن غيهم إلا القوانين الصارمة ، المؤسسة على الجزاءات الشديدة ... (١) ١١

« وبالجملة ... فليست هيئة النظام المدني لأمة من الناس سوى صورة لمادة الملكات التي اكتسبها أفرادها من مألوفاتها وعوائدها التي نشأت عليها ، سواء أكانت مدروحة أو مدمومة . وإن اختلاف قوانينها في معارج صعودها ، ومدارك هبوطها ، لا ينفك عن هذه الملكات ، مهما تغيرت أصنافها ، وتبدلت شؤونها . وهذا ما جعل عقلاء الناس يجتهدون أولاً في تغيير الملكات ، وتبديل الأخلاق ، عندما يريدون أن يضعوا للهيئة الاجتماعية نظاماً محكماً . فيقدمون التربية الحقيقية على ما سواها ليتسنى لهم أن يحصلوا على هذه الغاية . بل يجعلون في نفس القوانين النظامية فصولاً وأبواباً لضبط الأخلاق ، وحفظ الملكات الفاضلة ... فتصبح الأخلاق فاضلة ، والعادات حسنة ، وتسير الأمة في طريق الاستقامة إلى خير غاية ، (٢) والقانون على هذا النحو ، يجب أن يمسكن له في التطبيق ، وأن تكون له وحده السيادة ... يقول في ذلك :

« فإذا أرادت تلك الأمة ... أن تعيد مجدها الأثيل ، وعراها الأول ، فلا بد لها من إعادة شأن القانون . فتشيد منه ما هدمته يد الغرور ، وبددته سطوة الفجور ، وتأخذ الوسائل النافعة لاستمالة قومها إلى التمسك بقواه وهداه ، (٣) ١

* * *

(١) تاريخ الإمام : ج ٢ ص ١٥٩

(٢) تاريخ الإمام : ج ٢ ص ١٦٣

(٣) تاريخ الإمام : ج ٢ ص ٩٢

وبهذه النقط الثلاث الرئيسية التي أثارها الشيخ محمد عبده بتفكيره في الجانب القومى . . . وهى : الوطن ، والشورى فى الحكم ، وصلة التشريع بالأسس المقومة لسكان الوطن من لغة ودين وعادات وأخلاق - وضع أمام المواطن الحقائق التى يجب عليه الحرص عليها ، والدفاع من أجلها ، وهى تلك الحقائق التى تحدد شخصيته كإنسان ومواطن . فلا ينبغى له أن يفرط فى وطنه مهما كان حال هذا الوطن ، ولا أن يفرط فى لغته ، ودينه ، وأخلاقه ، وعرف موطنيه . كما يجب أن يتمسك بالشورى فى الحكم ، حاكماً أو محكوماً ، إذا تكوّن الأمة رأى عام يجمع المواطنين فى دائرة واحدة ، ولم تقسمهم الأهواء والشهوات إلى أغراض مختلفة .

ويشير هنا حديثه عن ضرورة الربط بين التشريع وأحوال البلاد ، إلى نظريته إلى القانون . . . فهو ينظر إليه على أنه حافظ لحال قائمة ، دون أن تكون له هو نفسه إمكانية أن يحدث فيها تغييراً . وإنما مرجع التغيير فى عادات الأمة وأخلاقها وتوجيهها ، إلى « التربية » ، دون التشريع ! وهكذا : تكون التربية فى نظره هى التى تمهد وتدفع ، والقانون هو الذى يحفظ ويحرس .

ويزيد الشيخ محمد عبده فى توضيح ذلك بقوله :
« ليست القوانين التى تفرض العقوبات على الجرائم ، وتقدر المغامر على المخالفات ، هى التى تربي الأمم وتصلح من شأنها . فإن القوانين لم توضع فى جميع العالم إلا للشواذ ، والنفقات ، والسقطات . . . وأما القوانين المصلحة ، فهى نواميس التربية المالية لكل أمة . . . » (١) !

(١) تاريخ الإمام : ج ٢ ص ٤٦٩

• الجانب الاجتماعي :

وتناول الشيخ محمد عبده في الجانب الاجتماعي :

- الروح الجماعية
- عيوب المجتمع
- الاقتصاد الوطني .

الروح الجماعية :

تناول محمد عبده ضرورة تقوية الروح الجماعية في الأمة ، مع إضعاف الفردية أو الانفصالية وطريق ذلك في نظره : التربية الحقة ، والتربية الحقة هي التي تقوم على رعاية التعاليم الإسلامية يقول :

« إن التغالب في هذه الأوقات أصبح معظمه — إن لم أقل جميعه — تغالب الأفكار والآراء . فالأمة ذات البسطة في الأفكار ، والمهارة في المعارف ، هي الأقوى سلطاناً ، والأقوم سياسة ، وهي الغالبة على ما سواها من الأمم (١) .

« إن الإنسان لا يكون إنساناً حقيقياً إلا بالتربية ، وليست هي إلا عبارة عن اتباع الأصول التي جاء بها الأنبياء والمرسلون من الأحكام والحكم والتعاليم نعلّم الإنسان الصدق ، ومحبة نفسه . فإذا تربّى الإنسان أحب نفسه لأجل أن يحب غيره ، وأحب غيره لأجل أن يحب نفسه ١١
« إذا تربّى الإنسان أحس في نفسه أنه سعيد بوجود الآخر معه ، ولكن نحن في وسط لا يحس فيه أحداً إلا أنه شقي بوجود غيره ١١
وقد ذهب الثقة بيننا أدراج الرياح ، وخلفتها الشكوك والريب والظنون الأثيمة ، المولدة للوساوس والأوهام . ولا شقاء للبرء أعظم من وجود ضميره في هذا الشقاء ١١

« ولو كنا متربّين لانبثّقنا إحساس واحد ، يؤلف بين شعورنا وحاجتنا ،

(١) تاريخ الإمام . ج ٢ ص ٤٤

وحيثُذ يحس كل فرد منا بأن عليه وظيفة يؤديها : لنفسه ، وغيره . . .
« إن العلم الحقيقي هو الذى يعلم — الإنسان — العلاقة الموجودة بينه
وبين غيره من الأفراد في جامعته . فهو إذن يعلم الإنسان : من هو ؟
ومن معه ؟ فيتكوّن من ذلك شعور واحد وروابط واحدة ، هي
ما يسمونه بالاتحاد . . .

« ألا إن الاتحاد ثمرة لشجرة : ذات فروع ، وأوراق ، وجذوع ،
وجذور — هي الأخلاق الفاضلة بمراتبها ، فعلى المسلمين أن يربوا أنفسهم
تربية إسلامية حقيقية ليجنوا تلك الثمرة ... وبغير ذلك كل أمل باطل ،
وكل الأمانى أحلام وأمام ، وكل احتجاج بغير سعى عجز ١١

« الناس في كل الأمم أكفاء في التثيل ، ولا نقص في الدنيا
إلا من جهة العقول والأخلاق . . . هي لا تكمل إلا بالتربية . وما وراء
ذلك من العلوم ، لا يثبت فيها غير القلق والهديان . . . » (١) ١١

« . . . والسبب في فقر البلاد : عدم «ريان روح التربية الشرعية
العقلية ، التي تجعل إحساس الإنسان بمنافع بلاده كإحساسه بمنافع نفسه ،
وشعوره بأضرار وطنه كشعوره بأضرار ذاته . إن لم تقل : تجعل الإحساس
الأول أقوى من الثاني ، وتزيد في إحساس الإنسان بمنافعه ومضاره ، » (٢) ١١

« . . . ولما تشوقت النفوس لأن تكون التربية في المدارس
على هذا النمط المفيد ، الذى عوّل عليه جميع الأمم المتعدينة في مبادئ
تعاليمهم ، فإن من تتبع قوانين التعليم في الممالك الأوروبية وآما بأسرها

(١) تاريخ الإمام : ٢٠ ص ٤٦٩

(٢) تاريخ الإمام : ٢٠ ص ١٥٤

موجهة للابتداء بالتعاليم الدينية ، والاستمرار عليها إلى ما يزيد عن ست سنوات تقريباً (١).

وقد استرسل الشيخ محمد عبده وأفاض : في صلة التعاليم الإسلامية بالمعرفة العقلية السليمة ، والتهذيب النفسى الحقيقى وبين جدوى ذلك على الأخص في المرحلة الأولى من مراحل التعليم ، بما كشف عن صلة التعاليم الإسلامية بطبيعة الإنسان ، ومدى تأثيرها عليها تأثيراً توجيهياً سليماً ، كما رسم الطريق التربوى لنفع النفس الإنسانية بهذه التعاليم .

وهو إذ يحاول أن يكشف علة الضعف الحقيقية في الأمة والجماعة الإسلامية ، لم ير هذه العلة في غير فقر النفوس ، وسوء توجيه العقول ! ولم يرهما في أرض مصر وسماتها ، ولا في طبيعة البلدان الإسلامية الأخرى ! وأرجع فقر النفوس ، وسوء توجيه العقول ، إلى سيطرة « الأنانية » ، وانحلال معنى « الجماعة » في نفوس الأفراد ، إما بسبب الجهل المطلق . أو بسبب سوء فهم الإسلام والحياة !!

ومن أجل ذلك كانت محاولته لإصلاح هذه الحال محاولة تفتيشية عن العلاج الحاسم في تحقيق هذا الإصلاح ، فحدد الإصلاح بأنه استعادة الروح الجماعية . . . الروح القومية ، الروح الإسلامية ، والروح الإنسانية العامة : وحدد العلاج تبعاً لذلك : بالتنشئة الدينية ، وقيام المرحلة الأولى من مراحل التعليم على التعاليم الإسلامية .

ولكنه مع ذلك لم يرد أن يقصر منهاج المدرسة على هذه التعاليم ، بل جعل هذه التعاليم أساساً رئيسياً في منهاج المدرسة ، على أن تضاف

(١) تاريخ الإمام : ٢ ص ٨٠ - ٨١

إليه بقية العلوم والصنائع ، التي تنفع الناس في حياته ، وتجعله لا يقل
عن الغربي في سيطرته على الحياة .

وجوب مساهمة الأغنياء في تعليم الأمة :

وهو إذ يطلب من التعليم أن يكون تربية ، توصل إلى ملكات
وعادات ، وتقود إلى توجيه غير مضطرب وإذ يطلب في التربية أن يكون
أساسها إسلامياً ، حتى تكون هناك جماعة ، وروح جماعية ، تسود النوازع
الفردية ، وبذلك يتحقق التماسك ، ثم يتحقق هدف الأمة من عزة وسيادة . . .
إذ يطلب ذلك كله ، يطلب من الأغنياء أن يسهموا في التعليم ، ويوضح
أن إسهامهم في هذا النوع من التعليم يقتضيها ضرورة اجتماعية خاصة بهم ،
لأنهم معرضون للتهديد في أموالهم وأنفسهم : من الأجني عنهم ، قبل
الفقر من مواطنيهم . . . يقول :

« أفلم يبصر الأغنياء أنه لا معنى لشدة البأس في أيامنا هذه :
إلا تدرع الحكمة ، وتبطن الدماء ؟ ألم يقفوا على الأسباب التي أعدها غيرنا
(يريد الغرب) لنيل أعلى مراقب المجد في أوطانه ، ثم اندفع إلينا لا ندري
ماذا يريد أن يصنع بنا !! فإن عقلوا جميع ذلك ، أفلا يفقهون : أنهم إن
لم يكونوا نصراء لجيش العلم ، أصبحوا على شفا الخطر ؟ . . .

« فعلى الأغنياء منا ، الذين يخافون من تغلب الغير عليهم ، وتطاول الأيدي
الظالمة إليهم — أكثر من الفقراء ، أن يتآلفوا ، ويتحدوا ، ويبذلوا
من أموالهم في سبيل افتتاح المدارس ، والمسكاتب ، واتساع دوائر التعليم ،
حتى تعم التربية ، وتثبت في البلاد جراثيم العقل والإدراك ، وتنمو
روح الحق والصلاح ، وتهذب النفوس ، ويشتد الإحساس بالمنافع والمضار ،

فيوجد من أبناء البلاد من يضارع نفي غيرها من الأمم ، فنكون عند ذلك معهم في رتبة المساواة . لهم مالنا ، وعليهم ما علينا 11

« ألم يعتبروا بالجمعيات الأوربية ، التي لم يكن أعضاؤها إلا الزارعين ، والصانعين ، والتجار ... كيف يبلغ إيراد الواحدة منهم نحو ثلاثين مليوناً من الجنيهات ، وبعضها أكثر وبعضها أقل ، وجميع ذلك يصرف في بث المعارف والعلوم ، واتساع دائرة المصانع والفنون ، وتقوية روح التربية الحقة ، التي لا شأن للبلاد إلا إذا تحلى أبنائها بحلها ، (١) »

التعليم الديني ... يحتاج مسلطاً آخراً :

والشيخ محمد عبده إذ يقوم التعاليم الدينية إلى هذا الحد في خلق جماعة قوية : في معارفها ، واتجاهها ، وسيطرتها على الحياة ، وحصولها في المجال الدولي على وضع لا يقل شأنًا عن الأمم الأخرى القوية السائدة . . يرى أنه لا يتم هذا الأثر الإيجابي في توجيه المواطنين وجهة سليمة نافعة ، وهي الوجهة الجماعية ، إلا إذا تغير مجرى التوجيه القائم ، وخلت الثقافة الإسلامية من عوامل الضعف والجلود ، وهي عوامل الانحراف التي طرأت عليها ، وعلى الأخص في الحقبة الأخيرة في تاريخ التأليف العربي الإسلامي . يقول — رحمه الله — في ذلك :

« ... إذا استقرينا أحوال المسلمين ، للبحث عن أسباب الخذلان ، لانجد إلا سبباً واحداً : وهو القصور في التعليم الديني ، إما بإهماله جملة — كما هو في بعض البلاد ، وإما بالسلوك إليه من غير طريقة القويمة — كما في بعض آخر 11

(١) تاريخ الإمام : ج ١ ص ١٤٣ : ١٥٠

« أما الذين أهمل فيهم التعليم الديني : فجمهور العامة في كل ناحية ، لم يبق عندهم من الدين إلا أسماء يذكرونها ولا يعتبرونها ١ فإن كانت لهم عقائد ، فهي بقايا من عقائد الجبرية والمرجئة ، من نحو : أنه لا اختيار للعبد فيما يفعله ، وإنما هو مجبور فيما يصدر عنه جبراً محضاً — فلماذا لا يؤاخذ على ترك الفرائض ولا على اجتراح السيئات ١ ومثل : إن رحمة الله لا تدع ذنباً حتى تشمله بالغفران قطعاً ، لا احتمال معه للعقاب .. فليفعل الإنسان ما يفعل من الموبقات ، وليهمل ما يهمل من المفروضات . فلا عقاب عليه ١ وما شاكل ذلك ، بما أدى إلى هدم أركان الدين من نفوسهم ، واستل الخشية من قلوبهم ... ولا منشأ له إلا عدم تعلمهم عقائد دينهم ، وغفلتهم عما أودع في كتاب الله ، وسنة رسوله ١

« وأما الذين أصابوا شيئاً من العلم الديني : فمنهم من كان همهم علم أحكام الطهارة والنجاسة ، وفرائض الصلاة والصوم ، وظنوا أن الدين منحصر في ذلك ١١ ومتى أدوا هاتين العبادتين على ما نص في كتب الفقه فقد أقاموا الدين ، وإن هدموا كل ركن سواهما ... ويشتركون مع الأولين في تلك العقائد الفاسدة ١١

« ومنهم من زاد على ذلك علم الفروع في أبواب المعاملات ، متخذاً ذلك آلة للكسب ، وصنعة من الصنائع العادية . وأولئك الأغلب من طلاب الإفتاء والقضاء ، ووظائف التدريس ، وما شاكل ذلك ... لا ينظرون إلى الدين إلا من وجهة ما يجلب إليهم المعيشة ١١ فإن مال بهم طلب العيش إلى مخالفته ، لم يبالوا بذلك ، معتقدين على مثل عقائد الجاهلة بما قدمنا ١١١

« وهؤلاء لا تختص مفسد أعمالهم بذواتها ، ولكنها تتعدى إلى أخلاق العامة وأطوارهم ١ فهذا القسم أعظم الأقسام خطراً ، وأشدّها ضرراً في العامة والخاصة . . . وما أفرادها بقليل ١١١

« إن إصلاح الجداول - في التعليم - لا يتم بأن يدرج في فنون المدارس الإسلامية بعض الكتب الفقهية ، مع بقاء التعليم على طريقه المعهودة في المساجد ، وفي دروس بعض العلماء ١١ فإن العلوم العملية ، إذا لم تكن على عقائد صحيحة وإيمان صادق لا تلبث أن تضمحل ، ولئن ثبتت فإنما تسوق إلى أعمال خالية عن النيات وخاوية من سر الإخلاص ، فتكون أشبه شيء بالباطلة في عدم ترتب الأثر المطلوب عليها كما قدمنا ١١

« فلا بد أن يوجّه النظر إلى فن تقوى به العقيدة ويستحكم سلطانها على العقول ، ثم إلى تربية تذكر بما تنال النفس من ذلك الفن فيكون التذكّر مستحفظاً لما يصل إليها منه ، ثم إلى فن الفقه الباطني - إلى فن الضمير ، وهو ما تعرف به أحوال النفس وأخلاقها ، والمهلك منها : كالكذب والحياة والنيمة والحسد والجبن وسائر الرذائل ، والمنجى منها : كالصدق والأمانة والرضا والشجاعة وسائر الفضائل ١ ويضم إلى ذلك باقي علم الحلال والحرام على ما هو مذكور في الكتاب والسنة ، ومتفق عليه بين أئمة الملة الإسلامية . . . إلى تربية تحفظ وتروض على العمل بما تعمل به ١١

« ثم يكون التعليم في هذه الفنون المذكورة والتربية على وجه يتفق مع قواعدها ، مستندين إلى الشرع الشريف ، بحيث تذكر مأخذها من القرآن والسنة الصحيحة ، وما صح أثره من أقوال الصحابة وعلماء

السلف الأول ، ومن هذا حذوهم : كحجة الإسلام الغزالي وأمثاله .

، فالقصد بالذات علمان : علم الظاهر وعلم الباطن ، وهما أصلان ،

ومجموعهما ركن الإصلاح .

والركن الآخر « التربية » ، بما يهتديان إليه ، حتى تصير العلوم ملسكة
راسخة ، تصدر عنها الأفعال بلا تعمل . ثم يتبعهما فن آخر يقوى على
الفرض منهما ، وهو فن التاريخ الديني ، خصوصاً سيرة النبي صلى الله عليه
وسلم ، وسيرة أصحابه ، والخلفاء الراشدين ، (١)

وهذا المنهج التربوي ، وضعه الشيخ محمد عبده للتثقيف العام بالثقافة
الإسلامية ، وهو الذي جعله أساس المرحلة العامة في التعليم . وتحدث بعد
ذلك عن مناهج أخرى لتخريج المدرسين والدعاة والمرشدين ، لا مجال للحديث
عنها هنا ، لأننا بصدد عرض وجهة نظره في قيام التربية العامة على
أصول إسلامية ، وضرورة الأخذ بها في تلافى الحال الفاسدة في الأمة . تلك
الحال التي ذكرها غير مرة ، وأشار إلى علتها في وضوح ، وهي : نقشي الانانية ،
وانعدام « الروح الجماعية » .

عيوب المجتمع المصري :

يتعرض الشيخ محمد عبده في هذا الجانب الفكري ، إلى عيوب المجتمع
المصري ، وهي نفسها تقريباً عيوب المجتمع الشرقي الإسلامي في وقته بوجه
عام . . . وهو يحلل أسبابها وعلمها ، ويذكر ما يراه كفيلاً بإزالتها .

(١) تاريخ الإمام ج ٢ ص ٥٠٩ : ٥١١

● فيصف أحاديث المجتمع المصري : بأنها عنوان على سوء الفهم للحياة ، وعلى عدم الجدية فيها ، وسوء التربية ، وعدم تهذيب الخلق .

ويرجو أن تتوجه أحاديث المجتمع إلى النافع الصالح ، على نحو ما في البلاد الأوروبية - كما كان في وقته ، أو على نحو ما كان في صدر الإسلام ، أو لدى الأمم الراقية في التاريخ ١ ويسأل قارئه أن لا يفهموا من كتابته في هذا الجانب الاجتماعي أنه يقصد لوم فريق معين من الناس ، بل غرضه الإصلاح والتهذيب (١) ١

● ويتحدث عن الزواج : كضرورة اجتماعية ، وفي الوقت نفسه يعد تعدد الزوجات مضرّة اجتماعية . فيذكر أن الاختيار في الزواج قائم على طبيعة الإنسان : باعتبار أنها طبيعة مفسّدة لها اختيار من جانب ، وأن لديها الميل الفزوى إلى التعاون من جانب آخر . وكل من الأمرين يطلب من الإنسان أن يتخير إذا تزوج ، أما أحدهما : فيميز المرغوب من غير المرغوب فيه ، وأما الثانى : فيحدد من يمكن التعاون معه ١

ثم هو يعتبر الزواج نفسه عاملاً من عوامل السعى الجدى في الحياة ، وضرباً من ضروب التنظيم في حياة الاثنين ، بحيث أن أحدهما يكمل الآخر : لمصلحتهما معاً ، ومصلحة امتداد حياتهما في أولادهما وللجماعة .

أما الزواج بأكثر من واحدة : فيرى - الشيخ محمد عبده - أن الناس غنيهم وفقيرهم ، قد اتخذوه طريقاً لصرف الشهوة ، وغفلوا عن القصد الحقيقى منه ... وهذا لا يجيزه الشريعة ، ولا يقبله العقل ١١ ، فاللازم الاقتصار

(١) تاريخ الإمام : ٢٠ ص ١٠٣

على واحدة ، إذا لم يقدروا على العدل - كما هو مشاهد - عملاً بالواجب عليهم ، بنص قوله تعالى : (فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة) . وأما آية : (فانكحوا ما طاب لكم من النساء . . .) ، فهي مقيدة بآية : (فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة) . كما يجب عليهم أن يتبصروا قبل طلب التعدد في الزوجات فيما يجب عليهم شرعاً من (العدل) وحفظ الألفة بين الأولاد ، وحفظ النساء من الغوائل التي تؤدي بهن إلى الأعمال غير اللائقة ، ولا يحملوهن على الإضرار بهن وبأولادهن ، ولا يطلقون إلا لداع ومقتض شرعى ، شأن الرجال الذين يخافون الله ، ويوقرون شريعة العدل . ويحافظون على حرمان النساء وحقوقهن ، ويعاشروهن بالمعروف ، أو يفارقوهن عند الحاجة . . . (١) .

● ويذكر البدع : ومدى دلالتها على الانحراف في الاعتقاد ، فيذكر منها على الخصوص : زيارة قبور الأولياء ، والنشويش على المصلين في المساجد بضرب الطبول والباز . . . وفي الوقت الذي كان يمين فيه الشيخ محمد عبده مثل هذه البدع ، لم يكن مفتياً ولا قاضياً ولا معلماً ، بل كان محرراً في صحيفة « الوقائع المصرية » ، ١١ ونصيبه الذي ساهم به في محاربة عيوب المجتمع المصرى والإسلامى - ومن بينها البدع - هو : لفت النظر إليها ، والثناء على القائمين بالأمر عند اتخاذهم تدبيراً من التدابير ضد بدعة معينة . بالإضافة إلى ذكر الأسانيد الشرعية والقانونية ، أو الاستشهاد بأحوال الأمم وقت قوتها أو ضعفها على حال يريد بقاءه أو يريد إزالته ، (٢) ١١

● والرشوة : كمعنوان على الضيف الخلقى ، ينمى عليها إلى حد

(١) تاريخ الإمام : ٢ ص ١١٢

(٢) تاريخ الإمام : ٢ ص : ١٣٣ ، ١٤٢ ، ٥٠١

أنه اعتبر أنها أمانة على فقد الشعور بالواجب وأداته : في الأمة ،
والأداة الحكومية على السواء ١١ « وأنها عادة شنيعة مضرّة بالدين والدنيا ،
في طباع أدنياء الهمم ، تقريباً لنوى المناصب ، وتذللاً خبيثاً ، لا يجوز
الشرع ولا قانون البلاد ، وتتفر منه نفس كل ذى إحساس إنساني ،
ولأنها أمر مضاد لمعنى الإنسانية ، ومضاد بالتالى للشرع وقانون البلاد ،
يرى الشيخ محمد عبده أن الراشئ والمرتشئ شركاء في هذه الجريمة الخلقية ،
بل يرى أن نصيب الراشئ في ذلك أكبر ١١ « وحينئذ فما يلحق الراشئ
من الوم أشد مما يلحق المرتشئ وإن كان كل منهما مجرمًا : لأن الأول
ضيع ماله واسترسل مع الجبن وضعف مع الوم في مقام يستوى فيه
الحاكم والمحكوم أمام القانون ، وأمال المرتشئ لأخذ الرشوة وقوى
طامعه ودله على الشر وكلف نفسه بما لم يكلف به ، ١١ (١)

• عدم المبالاة بالمصلحة العامة : وما عابه كذلك على المجتمع المصري
- وكذلك المجتمع الشرقي الإسلامي - عدم المبالاة بالمصلحة العامة
« ... فانظر إلى هذه الحال الرديئة التي نشأت من تفرق القلوب ،
وانقطاع التواصل بين النفوس ! فلا يهتم واحد بعمل يشترك في منفعته
مع آخر ، وإن كان يتحقق الضرر لنفسه بتركه ، كأن اشتراك الغير
في المنفعة صيرها مضرّة وينبغي اجتنابها ١١ وكان من الواجب : أن الاشتراك
يدعو إلى التعاون والقوة ، بدل التهاون والانحطاط ... فكانهم سلبوا
الخواص الطبيعية التي للإنسان الجبال والغابات ١١ (٢) .

• وأخيراً يتحدث عما سماه فقدان ملكة « حفظ الماضي ، والاحتفاظ

(١) تاريخ الإمام : ٢٠ ص ٨٥

(٢) تاريخ الإمام : ٢٠ ص ٦٨

بملكة الحقد والضعينة .

وهنا يتحدث الشيخ محمد عبده عن الرسوم والتأثيل على أنها : د . قد حفظت من أحوال الأشخاص في الشئون المختلفة ، ومن أحوال الجماعات في المواقع المتنوعة ، ما تستحق به أن تسمى ديوان الهيئات والأحوال البشرية ١١ وهي التي تسمى في العرف الحديث : متاحف الأمم أو الحضارة الإنسانية . . . فهي وسيلة ، فائدتها عميقة لا نزاع فيها

وهو لذلك يرى : د أن الشريعة الإسلامية أبعد من أن تحرم وسيلة من أفضل وسائل العلم ، بعد تحقيق أنه لا خطر فيها على الدين : لا من جهة العقيدة ولا من العمل ، (١) ١١

ويرى الشيخ محمد عبده أن المسلمين اعتادوا أن يخوضوا مجالى التساؤل فيما تظهر منفعته ليحرموا أنفسهم منه ، وهم لا يعنون بحفظ شيء يبقى نفعه لمن يأتي بعد ١١١ . فليست ملكة الحفظ بما يتوارث عندنا ، وإنما الذى يتوارث هو ملكات الضغائن والأحقاد ١ تنتقل من الآباء إلى الأولاد حتى تفسد العباد ، وتخرب البلاد ، وبلتقى بها أربابها على شفير جهنم يوم المعاد ، (٢) ١١١

• ضرورة إعادة توزيع الثروة في الأمة :

وكما تكلم هنا في الجانب الاجتماعى عن الروح الجماعية ، وعيوب المجتمع ، تكلم عن بعض العادات التي تتصل بالثروة الوطنية :

— فعاب السفه والإسراف

— وحدد معنى الاقتصاد بأنه الحد الوسط ، ومدحه ونصح به

(١) تاريخ الإمام : ج ٢ ص ٥٠١

(٢) تاريخ الإمام : ج ٢ ص ٥٠٢

— ثم حدد موقفه من «الرأسمالية» و«عيوبها» ، ونصح بتوزيع الثروة في الأمة على غالبية الأهالي .

● فيصف المسرفين: فيقول : «... ولكن أبي حاكم الشهوات ، إلا أن يكلف هؤلاء الضعفاء النفوس المنحطى الأفكار بما يطيقون ١١ كأنهم يرهنون بأعمالهم هذه ، وتهورهم في الإسراف والإتفاق ، على أنهم ليسوا أهلاً للثروة ، ولا مستحقين للثمن ، ولا يتحملون ثقل الخير على أنفسهم ، بل يحبون أن يكونوا على الدوام فقراء متربين لا يملكون شيئاً ، وإن كانوا في صورة أغنياء موسرين ١١ ويرغبون أن يكونوا تحت ذل الدائن ، ولا يعلون أن نكبات الدهر كثيرة الورد ، شديدة البطش ، (١) ١١ ويستند في ذلك إلى الآية الكريمة : « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ، ولا تبسطها كل البسط ، فتعبد ملوماً محسوراً ، ١

● ويحدد الاقتصاد : بأنه « فضيلة من فضائل الإنسانية الجليلة . . . فإذا جمع الشخص بين الإمساك عما لا يلزمه ، والبذل فيما هو أحوج إليه ، فقد حاز فضيلة (الاقتصاد) التي قال بها نبينا صلى الله عليه وسلم : الاقتصاد نصف المعيشة . . . » (٢) .

● وموقفه من «الرأسمالية» : تكشف عنه هذه الكلمات : «... إذا انحصرت الثروة في دوائر مخصوصة ، عند أشخاص قليلين ، لوازهم ليست بالكثيرة ، فتكسد أسواق الصناعة والتجارة ، لقلّة الراغبين في الصنائع والبضائع — أي لقلّة القادرين على اقتنائها ١١ (وهذه الصورة خاصة بالرأسمالية في المجتمعات

(١) تاريخ الإمام : ج ٢ ص ٥٨

(٢) تاريخ الإمام : ج ٢ ص ٥٩

الشرقية الإسلامية : وهي اكتناز المال في غير تداول (وتقل الرغبة في الأعمال الزراعية ، إذ يكون الجميع كأجراء ، لا يهتمون اهتمام الملاك) وإن أغنى البلاد ، وأسعدما . هي البلاد التي توزعت ثروتها على غالب أهلها . ويزداد الضرر إذا وقعت الأملاك والمبيعات ، في أيدي الغرباء الأجانب ، (١) ١١

• جانب الاعتقاد :

وتناول محمد عبده في جانب الاعتقاد موضوعين رئيسين :
— تحرير المسلم من عقيدة الجبر . . . مع الإبقاء على عقيدة القدر .
— إلهام المسلم بأن عقل الإنسان نعمة من الله ، يجب أن يتلاءم ويسير جنباً إلى جنب مع دين الله ، ورسالته للإنسان . . . وأن إغفال العقل معناه الغش من هذه النعمة .

مسئلة الجبر :

ربما يرى الشيخ محمد عبده أن التبعية المطلقة للذهاب والكتب المتأخرة ، لم تكن ذات صلة فحسب بالإحساس بضعف الشخصية العلمية في وقته ، وعدم مساهمتها الشخصية الإسلامية الأولى في خطواتها الإيجابية وموقفها الإيجابي من الكتاب والسنة . . . بل كانت ذات صلة أيضاً بعقيدة « الجبر » ، فكما يكون من نتائج مذهب « الجبر » الشعور بضعف شخصية المعتقد

(١) تاريخ الإمام : ٢٠ ص ٦٢

في نفسه أمام الله ، يكون من نتائج شعوره بهذا الضعف أمام غيره من البشر . . . لأن اعتقاد الجبر يقوم في واقع الأمر على إلغاء الشخصية والوجود الذاتي ، وإذا كان هذا الإلغاء في الأصل هو بالنسبة إلى الله المعبود ، فإنه قد يدفع المعتقدين به إلى أن يتجاوزوا بشعورهم بضعف شخصيتهم دائرة الصلة بينهم وبين الله ، إلى الصلة بينهم وبين المخلوقين والجبري مؤمن سلب في الحياة ، أخص مظاهر سلوكه : الاعتماد على غيره ، ولو كان هذا الغير أضعف منه في واقع الأمر .

وعلى كل حال فعقيدة « الجبر » تتلائم مع « التقليد » ، وكلاهما مظهر الضعف في الحياة ١١ و « الجبري » ، و « التقليد » : كلاهما تقوم حياته على الصدقة ، وكلاهما يتهاون في ترك مجال الحياة لغيره ، وكلاهما لا يعنى بالنظر إلى غيره ١١

والشيخ محمد عبده عليه رحمة الله منذ أن ثار على « التوجيه » القائم في وقته ، ثار في واقع الأمر على الضعف والتهاون ، وثار على سلبية الإنسان في الحياة ، وأراد للبسم أن يكون ذا شأن وإيجابية في يومه ، وغده .

وهنا في تحديد الصلة بين المسلم وربه ، لم يرض أن تكون عقيدة الإنسان في هذا الجانب عقيدة « الجبري » ، لأن هذا الاعتقاد سيفضي حتما إلى ضعف الإنسان ، ويصير به إلى أن يكون عديم الإرادة ، وعديم الإيجابية في الحياة . . . ومن أجل هذا يكافح محمد عبده عقيدة « الجبر » ، ومن أجل أن يكون المسلم بناء يدعو محمد عبده إلى عقيدة « الاختيار » بقوله : « لو شئت لقربت البعيد فقلت : إن من بالغ الحكم في الكون أن تنوع الأنواع على ما هي في العيان ، ولا يكون النوع ممتازاً عن غيره

حتى تلزمه خواصه ، وكذا الحال في تميز الأشخاص : فواهب الوجود
يحب الأنواع والأشخاص وجودها على ما هي عليه ، ثم كل وجود متى
حصل ، كانت له توابعه . ومن تلك الأنواع الإنسان ، ومن مميزاته
— حتى يكون غير سائر الحيوانات — أن يكون مفكراً ، مختاراً
في عمله ، على مقتضى إرادته . فوجوده الموهوب مستتبع لمميزاته هذه ،
ولو سلب شيء منها لكان إما ملكاً ، أو حيواناً آخر . . . والفرض
أنه إنسان !! فنية الوجود له لا شيء فيها من القهر ، (١) !!

ولم يسلك محمد عبده في مكافحة عقيدة « الجبر » من جانب ، وفي الدعوة
إلى عقيدة « الاختيار » من جانب آخر مسلك الإنسان الفيلسوف ، الذي
يستمد الرأي من وجهة نظر خاصة ، تمكنت من نفسه ورغب في شرح
الحياة والوجود على أساس منها . . . بل سلك ، كشأنه فيما نقد ورأى ،
مسلك رجل الدين المتبصر . فالأساس الذي يقوم عليه تفكيره أساس دني ،
والهدف الذي ينبغي الوصول إليه هو هدف ديني ، والطريق بين الأساس
والهدف يتسم بالصبغة الدينية .

علل قوله « بالاختيار » ببعض نصوص القرآن الدالة على إسناد
الفعل والعمل إلى الإنسان ، وبعض النصوص الأخرى التي ربطت
الجزاء الآخروي بالعمل في هذه الحياة الدنيا ، كقوله تعالى :
« وأن ليس للإنسان إلا ما سعى . وأن سعيه سوف يرى » . . . يقول :

« تجلت بدعوة التوحيد للإنسان نفسه حرة كريمة ، وأطلقت إرادته
من القيود التي كانت تعقدها بإرادة غيره : سواء أكانت إرادة بشرية

ظن أنها شعبة من الإرادة الإلهية أو أنها كإرادة الرؤساء والمسيطين ،
أو إرادة موهومة اخترعها الخيال — كما يظن في الأشجار والكواكب ،
ونحوها . . . وقرر أن : لكل نفس ما كسبت وعليها ما اكتسبت ،
فن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره ، وأن ليس
للإنسان إلا ما سعى ، (١) .

وأضاف محمد عبده إلى هذه النصوص تبرير العقل لذلك ، على نحو ما ينسب
إلى رجال الاعتزال في تصحيح التكليف من الوجهة العقلية . ويؤثر عن
هؤلاء الرجال أنهم يقولون : إن التكليف لا يترتب عليه الجزاء بنوعيه
— عقلاً — إلا إذا كان الإنسان « مسئولاً » ، ولا تعقل مسئوليته
إلا إذا كانت له إرادة بالفعل وكان له « اختيار » في واقع الأمر !

وهذا التبرير العقلي ليس عملاً عقلياً مستقلاً عن رأى الدين ، بل
هو شرح لما جاء فيه من عقائد وفرائض . فهو دليل على شيء معتقد
بالفعل ، وليس دليلاً قصد به إنشاء حقيقة . . . يقول في ذلك :

« لا ينبغي للإنسان أن يذل فكره لشيء سوى الحق ، والدليل للحق
عزيز ! نعم ، يجب على كل طالب أن يسترشد بمن تقدمه ، سواء أكانوا
أحياء أم أمواتاً ، ولكن عليه أن يستعمل فكره فيما يؤثر عنهم ، فإن
وجدته صحيحاً أخذ به ، وإن وجدته فاسداً تركه ! والحاصل أن الفكر
الصحيح يوجد بالشجاعة ، والشجاعة هنا قسمان : شجاعة في رفع القيد :
الذى هو التقليد الأعمى ، وشجاعة في وضع القيد : الذى هو الميزان
الصحيح الذى لا ينبغي أن يقرر رأى ولا فكر إلا بعد ما يوزن به

(١) رسالة التوحيد : ص ٩

ويظهر رجحانه . وبهذا يكون الإنسان حراً خالصاً من رق الأغيار ،
عبداً للحق وحده ، (١) ١١

ويزيد الشيخ محمد عبده على هذا التبرير العقلي ، الذي يعرف للمدرسة
الاعتزالية وفلاسفة المسلمين ، تبريراً آخر يشتقه من هدف الإسلام
في حياة الإنسان وهو : أن الإنسان « المختار » لبنة إيجابية في
بناء الجماعة ، وهو لهذا دعامة قوية لا يتوكل ولا يني في العمل
والإنتاج . وذلك هو ما يقصده الإسلام في توجيهه للإنسان ، لا يبنى
إنساناً سلبياً متهاوناً ، ولا جماعة كثيرة العدد قليلة العدد كغشاء السيل ،
تداعى عليها الأمم كما تداعى الأكلة إلى قصعتها ، وينزع الله المهابة من
قلوب أعدائها ١١ وهنا يذكر الإمام :

« صاحب — الإسلام — بالعقل صيحة أزججته من سباته ، وهبت به
من نومه ، طال عليه فيها الغياب وجهر بأن الإنسان لم يخلق ليقاد
بالزمام ، ولكنه فطر على أن يهتدى : بالعلم ، وأعلام الكون ، ودلائل
الحوادث . فأطلق بهذا سلطان العقل من كل ما قيده ، وخاصة من كل تقليد
كان استبعده ، وردّه إلى مملكته ، يقضى فيها بحكمه وحكمته » (٢) ١١

ولكنه بعد ذلك يفرق بين : مذهب « الجبر » وبين معنى « القدر » . . .
يقول ، في رده على هانوتو ، المستشرق الفرنسي :

« . . . اعتقد الإفرنج أنه لا فرق بين الاعتقاد بالقضاء والقدر ،
وبين الاعتقاد بمذهب الجبريين ، القائلين بأن الإنسان مجبور محض
في جميع أفعاله ١ وتوهموا أن المسلمين بعقيدة القضاء يرون أنفسهم

(١) تاريخ الإمام : ١ - ص ٧٦٢ - ٧٦٣

(٢) رسالة التوحيد : ص ١٠١ ، ١٠٢

كالريشة المعلقة في الهواء تقلبها الريح كيفما تميل ١١ ومتى رسخ في نفوس قوم أنه لا اختيار لهم في قول ولا عمل ولا حركة ولا سكون ، وإنما جميع ذلك بقوة جابرة وقدرة قاسرة ، فلا ريب تتعطل قواهم ، ويفقدون ثمرة ما وهبهم الله من المدارك والقوى ، وتنسحق من خواطرهم داعية السعي الكسب ، وأجدر بهم بعد ذلك أن يتحولوا إلى من عالم الوجود إلى عالم العدم ١١

« هكذا ظنت طائفة من الإفرنج ، ونعب مذهبها كثيرون من ضعاف العقول في المشرق ١ ولست أخشى أن أقول : كذب الظان ، وأخطأ الواهم ، وبطل الزاعم ، وافتروا على الله والمسلمين كذباً ١ لا يوجد مسلم في هذا الوقت : من سني ، وشيعي ، وإسماعيلي ، وزيدي ، ووهابي ، وخارجي — يرى مذهب « الجبر » المحض ، ويعتقد سلب الاختيار عن نفسه بالمرّة ١١ بل كل من هذه الطوائف المسلمة يعتقدون بأن لهم جزاء اختياريّاً في أعمالهم ، ويسمى « الكسب » ، وهو مناط الثواب والعقاب عند جميعهم ، وأنهم محاسبون بما وهبهم الله من هذا الجزاء الاختياري ، ومطالبون بامتثال جميع الأوامر الإلهية ، والنواهي الربانية ، الداعية إن كل خير ، الهادية إلى كل فلاح ١ وأن هذا النوع من الاختيار هو مورد التكليف الشرعي ، وبه تتم الحكمة والعقل .

« نعم كان بين المسلمين طائفة تسمى « الجبرية » ، وذهبت إلى أن الإنسان مضطر في جميع أفعاله اضطراراً لا يشوبه اختيار ، وزعمت أن لا فرق بين أن يحرك الشخص فكه للأكل والمضغ ، وبين أن يتحرك بقففة البرد عند شدته ١١ ومذهب هذه الطائفة يعدّه المسلمون من منازع السلطة الفاسدة ، وقد انقرض أرباب هذه المذاهب في أواخر القرن الرابع من الهجرة ١١

« وليس الاعتقاد بالقضاء والقدر هو عين الاعتقاد بالجبر ، ولا من مقتضيات ذلك ما ظنه أولئك الواهمون . . . الاعتقاد بالقضاء : يؤيده الدليل القاطع ، بل ترشد إليه الفطرة . ويسهل على من له فكر أن يلتفت إلى أن كل حادث له سبب يقارنه في الزمان ، وأنه لا يرى من سلسلة الأسباب إلا ما هو حاضر لديه ، ولا يعلم ماضيها إلا مبدع نظامها ، وأن لكل منها مدخلا ظاهراً فيما بعده بتقدير العزيز العليم ، وإرادة الإنسان إنما هي حلقة من حلقات تلك السلسلة ١١ وليست الإرادة إلا أثراً من آثار الإدراك ، والإدراك انفعال النفس بما يعرض على الحواس ، وشعورها بما أودع في الفطرة من الحاجات . فلظواهر الكون من السلطة على الفكر والإرادة ، مالا ينكره أبله ، فضلاً عن عاقل . وإن مبدأ هذه الأسباب التي تُرى في الظاهر مؤثرة ، إنما هو بيد مدبر الكون الأعظم ، الذي أبدع الأشياء ، على وفق حكمته ، وجعل كل حادث تابعاً لشبهه ، كأنه جزاء له ، خصوصاً في العالم الإنساني ١

« ولو فرضنا أن جاهلاً ضل عن الاعتراف بوجود إله صانع للعالم ، فليس في إمكانه أن يتملص عن الاعتراف بتأثير الفواعل الطبيعية ، والحوادث الدهرية ، في الإرادات البشرية . فهل يستطيع إنسان أن يخرج بنفسه عن هذه السنة التي سنّها الله في خلقه ؟؟ هذا أمر يعترف به طلاب الحقائق ، فضلاً عن الواصلين ١١

« الاعتقاد بالقضاء والقدر ، إذا تجرد عن شناعة الجبر ، يتبعه صفة الجرأة والإقدام ، وخلق الشجاعة والبسالة ، ويبعث على اقتحام المهالك ، التي ترجف لها قلوب الأسود ، وتنشق منها مرارة النور ١١ هذا الاعتقاد يطبع الأنفس على الثبات ، واحتمال المسكاره ، ومقارعة الأحوال ، ويحليها

بجلى الجود والسخاء ، ويدعوها إلى الخروج عن كل ما يعز عليها ،
بل يحملها على بذل الأرواح ، والتخلي عن نضرة الحياة . . . كل هذا
فى سبيل الحق ، الذى قد دعاها للاعتقاد بهذه العقيدة !

« الذى يعتقد بأن الأجل محدود ، والرزق مكفول ، والأشياء بيد الله
يصرفها كما يشاء — كيف يرهب الموت فى الدفاع عن حقه ، وإعلاء كلمة
أمرته أو ملته ، والقيام بما فرض الله عليه من ذلك ؟؟ وكيف يخشى الفقر
بما ينفق من ماله ، فى تعزيز الحق وتشديد المجد ، على حسب الأوامر
الإلهية . وأصول الاجتماعات البشرية ؟؟

« امدح الله المسلمين بهذا الاعتقاد ، مع بيان فضله ، فى قوله الحق :
(الذين قال لهم الناس : إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم ، فزادهم إيماناً ،
وقالوا : حسبنا الله ونعم الوكيل . فاقبلوا بنعمة من الله وفضل ، لم يمسستهم
سوء ، واتبعوا رضوان الله ، والله ذو فضل عظيم) ١١
« . . . هذا الاعتقاد هو الذى ثبتت به أقدام بعض الأعداد القليلة
منهم أمام جيوش يغص بها الفضاء ، ويضيق بها بسيط الغبراء ،
فكشفوهم عن مواقعهم ، وردوهم على أعقابهم . . . » (١) ١١

فى صلة العقل بالوحى :

ونى توضيحه صلة العقل بالوحى ، أو صلة رجال العقل برجال النص
فى الجماعة الإسلامية — يرى الشيخ محمد عبده ما رآه « ابن رشد » فى القرن
السادس الهجرى ، وما رآه « ابن تيمية » فى القرن الثامن من قرون
الهجرة ، من أن الوحى يجب أن يتفق مع العقل . . . يقول :

(١) تاريخ الإمام : ج ٢ ص ٢٥٩ : ٢٦٧

د . . . فقد أمر الكتاب بالنظر واستعمال العقل : فيما بين أيدينا من
ظواهر الكون ، وما يمكن النفوذ إليه من دقائقه ، تحصيلاً لليقين
بما هدانا إليه . ونهانا عن التقليد : بما حكي من أحوال الأمم في الأخذ
بما عليه آباؤهم . . . فالتقليد مضلة يعذر فيها الحيوان ، ولا يحمل
بحال الإنسان ، (١) ١١

ويقول أيضاً :

والذي علينا اعتقاده : أن الدين الإسلامي دين توحيد في العقائد ،
لادين تفريق في القواعد ! العقل من أشد أعوانه ، والنقل من أقوى
أركانه . . . وما وراء ذلك فزعزعات شياطين ، أو شهوات سلاطين ، (٢) ١١

فالوحي بالرسالة الإلهية أثر من آثار الله ، والعقل الإنساني أثر
أيضاً من آثار الله في الوجود . . . وآثار الله يجب أن ينسجم بعضها
مع بعض ، ولا يعارض بعضها بعضاً !

• لأنها آثار للكامل كلاً مطلقاً : والعقل البشري يحيل أن يكون
هناك تناقض بين آثار الكامل المطلق ، لأن التناقض في الأفعال نقص !
فلو تعارضت أو تناقضت الآثار الصادرة من مصدر واحد ، دل تعارضها
وتناقضها على عدم الكمال المطلق لهذا التصرف .

• لأن الوحي مصدر هداية ، والعقل الإنساني مصدر هداية أيضاً :
وكلاهما يهدف إلى تحديد الطريق المستقيم في الحياة للإنسان . وإلى تحديد
الغاية الأخيرة في هذا الوجود . وأمران شأنهما هذا الشأن ، لا بد أن
يتفقا في التحديد الإجمالي — على الأقل — لطريق الإنسان في حياته ،
وغايته في وجوده .

(١) رسالة التوحيد : ص ١٥

(٢) رسالة التوحيد : ص ١٤

فإن بدا أن هناك اختلافاً بين تطبيق رسالة الوحي واستخدام العقل ،
كان منشأ هذا الاختلاف : إما تحريف رسالة الوحي ، أو سوء استخدام
العقل ! والمحرف للرسالة السماوية ، وكذلك المسيء لاستخدام العقل الإنساني ،
هو : الإنسان ، هنا وهناك . . . وليس الملك الذي نزل بالوحي ، ولا الرسول
المصطفى لتبليغ الرسالة !!

طبيعة الوحي يجب أن توافق طبيعة العقل الإنساني إذن ، لأنها
مصدراً هداية . . . صدى لغاية واحدة ، من كامل واحد كلاً مطلقاً !

وتحريف الكتاب المنزل بتخريج نصوصه تخريجاً يبعده عن هدفه ،
تحت التأثير بعوامل شخصية ، أو التأثير بمذهب معين — عمل من شأنه
أن يحول بين انسجام الكتاب المنزل والعقل السليم في الإنسان !

والدخول في بحث العقل للكتاب المنزل وللرسالة الإلهية ، بعد
الاعتقاد بعقيدة خاصة ، أو قبل التخلي عن المؤثرات المفرضة — يجعل
من الصعب أن يوافق مثل هذا العقل الباحث أهداف الكتاب السماوي ،
ورسالة الله في جماعة الإنسان !

والإنسان هو الذي يخرج الكتاب تخريجاً فيه بعد أو بجافة لهدفه
الأصيل ، والإنسان نفسه هو الذي يميل بالعقل الإنساني نحو عقيدة
خاصة أو جهة معينة ، وينحرف به عن أن يكون العقل الخالص ،
الذي فطر الله الإنسان عليه !! وبذلك يكون الإنسان هو الذي حال
دون أن يوافق الكتاب العقل ، ودون أن يوافق العقل الكتاب ،
وليست طبيعة كل منهما هي التي حالت دون ذلك !!

وابن رشد — قبل محمد عبده — كتب كتابه : د فصل المقال

فما بين الحكمة والشرعة من الاتصال ، . . . وكذلك كتب ابن تيمية كتابه : « موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول »

• وابن رشد : وإن هدف إلى إزالة الخلاف بين الفكر الإغريقي والإسلام ، إلا أنه أسس ذلك على عدم التنافر : بين طبيعة الدين كدين ، وطبيعة العقل كمعقل .

• والثاني ، وهو ابن تيمية : وإن قصد مباشرة إلى عيب الفكر الإغريقي ونقصه ، إلا أنه في الوقت نفسه برهن على أن طبيعة الدين — فيما ينقل نقلاً صحيحاً — لا تعارض طبيعة العقل ، إذا تخلى هذا العقل عن الظنون والهواجس والغرض في أحكامه .

• والشيخ محمد عبده : في معالجة الصلة بين الوحي والعقل ، لم يهدف إلى ما هدف إليه ابن رشد ، كما لم يقصد إلى ما عناه ابن تيمية . . بل أراد من أول الأمر أن يوضح : أن فطرة الله التي فطر الناس عليها فيما يتصل بالعقل ، لا تعارض مظهراً آخر من مظاهر الله ، ومن آثاره في ملكوته ! وبالأخص لا تعارض رسالة الوحي ، كما يتضمنها الكتاب المنزل ، في صرته الأصلية .

• مآب التربية والتوجيه العام :

وفي هذا الجانب الأخير اتجه تفكير الشيخ محمد عبده إلى :

— محاربة الحزبية المنهجية والتقليد.

— ومحاربة سلطة الكتاب الموجه : وإخضاعه للنقد العقلي والتاريخي ،

وللنصح والتعديل

— وإصلاح الأزهر : باعتباره قلب الجماعة الإسلامية ، إن فسد فسد الجسم وإن صلح صلح الجسم

— وأخيراً إحياء الكتب القديمة : للتعرف على العقليات الإسلامية المنتجة في تاريخ الجماعة الإسلامية ، والانتفاع بصحيح الآراء ، والبناء على هذا الصحيح منها ، تبعاً لمقتضى الحياة المعاصرة .

محاكمة الحزبية المذهبية التفسيرية :

وجد الشيخ محمد عبده أن انقسام الجماعة الإسلامية إلى فرق وأحزاب ، وصل إلى مرحلة ضعفت فيها الجماعة عن أن تكون جماعة واحدة ، لها عناصر الأمة القوية ؛ وذلك بسبب طغيان التبعية المطلقة للمذاهب القائمة ؛ ومعنى طغيان التبعية : عدم انفساك التابعين لمذهب ما عن تقدير هذا المذهب ، ومنحه سلطة عليا في التوجيه والاعتقاد ، في كل رأى من آرائه ، وفي كل مؤلف من تأليفه ١١ والخطر الذي يهدد الجماعة — أية جماعة — لا يمكن في تعدد مذاهبها في التفكير أو الاعتقاد ، بل في تحكم هذه المذاهب وسيطرتها على التابعين ، بحيث يهاب هؤلاء التابعون نقدها ، وإبداء الرأى في قيمتها ١١ فندت تكون الجماعة : جماعات ، وشعوباً ، وطوائف ، بينها فواصل منيعة ، تحول الفواصل دون تجاوبها لتوجيه واحد ، ودون سيرها في اتجاه واحد ، ولغاية واحدة . . . فواصل هذه التبعية ، أو فواصل التعصب البغيض الناشئ عن الحزبية الجامحة ١١

وجد الشيخ محمد عبده انقسام الجماعة الإسلامية على هذا النحو . . . وجد فجوة واضحة بين المتكلمين بعضهم تجاه بعض ، وفجوة أشد من هذه وضوحاً بين المتكلمين جميعاً من جانب وأرباب العقل والفلسفة

من جانب آخر . كما وجد أرباب المذاهب الفقهية — وهي مذاهب التوجيه في معاملات الناس بعضهم لبعض ، وفي عبادة الناس لخالقهم — يتنابدون في الخصومة ، ويعرضون قيمهم البشرية للتجريح ، وقيمهم المذهبية في سلوكهم الديني للأخذ والرد ، على نحو ما يوجد في كتب الفقهاء المتأخرين !

لهذا لم يجد مناصاً من أن يعرض لقيم هذه المذاهب ، ولم يجد مناصاً كذلك من أن يكون تقديره إياها بحيث لا يجعل لواحد منها رجحاناً مطلقاً على آخر . وبذلك تكون وضعية هذه المذاهب أمام المجتمع الإسلامي وضعية الشارح لأول الإسلام وتعاليمه ، الذي من شأنه أن يصيب ويخطئ .

لأن هذا الشارح إنسان . ومن أجل ذلك لا يحق لمذهب منها ، فضلاً عن التابعين له ، أن يدعى أنه هو الحق على الإطلاق ، أو أنه يمثل الإسلام بصورة تامة له !!

وتناول محمد عبده عرض قيم هذه المذاهب :

- في : بيان له «علم الكلام» ، وفي الوقت نفسه في موقفه هو من «التوحيد» .
- وكذلك : في رأيه في تحديد «الفرقة الناجية» ، من بين الفرق الكلامية .

في تقديره لبحوث المتكلمين ، الإلهية . خالف معاصريه ، وخالف التقدير السائد إذ ذاك لعلم التوحيد ! وقد كان المعاصرون له في الأزهر يرون أن علم التوحيد — وما دار في كتبه من أخذ ورد في عرض أدلة الفرق الكلامية على مذاهبهم — وسيلة إيجابية ، ومنهج واجب الاتباع ، في تنشئة الاعتقاد الصحيح بالله بين المسلمين . ولهذا تلى منزلته — في مواد الثقافة الإسلامية الموجهة — منزلة القرآن الكريم وعلومه ، أي تلى مباشرة المباحث التي تتعلق بالمصدر الأصلي للإسلام !!

خالف محمد عبده هذا التقدير، ورأى رأى الغزالي، — ومن قبل الغزالي إمام الحرمين وأبو المعالي الجويني، — في : أن علم الكلام يصلح أن يكون وسيلة من وسائل الدربة الذهنية ، والنثرينات العقلية ، ولكنه لا يصلح بحال أن يكون وسيلة لتنشئة العقيدة الإسلامية ، أو تدعيم الإيمان بها ١١ وأصلح الوسائل لذلك : منهج القرآن نفسه في عرض الدعوة الإسلامية ، ومطالبة الناس باتباع ما يدعو إليه الإسلام ١١ إنه منهج « الإقناع » : ذلك المنهج الذي يراعى الفطرة الإنسانية العامة ، وهي القدر المشترك بين الناس جميعاً . وهو من أجل هذا يلائم الدين ، من حيث إنه للكافة ، وليس توجيهاً خاصاً لفريق معين في الجماعة الانسانية . أما علم الكلام في جميع مذاهبه ، على نحو ما تُصور كتب المتأخرين ، فقد بُعد باستخدام المنطق الأرسطي عن هذا المنهج ، وأصبح بذلك وسيلة الحجاج لدى الخاصة من اتصلوا بالفكر الإغريقي ، واستمرأوا منطق الصوري في البرهنة ١١

أما بالنسبة لتحديد « الفرقة الناجية » ، بفرقة خاصة من بين فرق المتكلمين : فميتجلى موقف محمد عبده في تعليقه على شرح « الرسالة العضدية » (١) . . . وشارح هذه الرسالة أصلاً هو جلال الدين الصديقي الدواني ، المتوفى سنة ١٠٦٧ هـ .

مؤلف الرسالة هو عضد الدين الإيجي ، وقد استهل رسالته بقوله :

« وقال النبي صلى الله عليه وسلم : (ستفترق أمتي ثلاثاً وسبعين فرقة ، كلها في النار ، إلا واحدة . قيل : ومن هم ؟ قال : الذين هم على ما أنا عليه . وأصحابي) . . . ثم وبعد أن أورد المؤلف الحديث عمد إلى تحديد هذه الفرقة الواحدة الناجية بقوله : « وهذه عقائد الفرقة الناجية — وهم الأشاعرة ، ١

(١) عضد الدين الإيجي ، المتوفى سنة ٧٥٦ هـ (١٣٥٥ م)

وبعد أن انتهى من هذا التحديد ، عقب الشيخ محمد عبده بقوله :
« لا بد لنا أن نتكلم في هذا الحديث بكلام موجز ، فاسمع واعلم أن
هذا الحديث قد أفادنا :

(١) أنه يكون في الأمة فرق متفرقة

(٢) وأن الناجي منهم واحدة

(٣) وقد بينا النبي ، بأنها التي على ما هو عليه وأصحابه

« وكون الأمة قد حصل فيها افتراق على فرق شتى ، تبلغ العدد
المذكور أو لا تبلغه : ثابت ، وقد وقع لا محالة .

« وكون الناجي منهم واحدة أيضاً : حق ، لا كلام فيه . فإن الحق
واحد ، وهو ما كان النبي عليه وأصحابه ، فإن ما خالف النبي عليه فهو رد .
« أما تعيين أى فرقة هي الفرقة الناجية ، أى التي تكون على ما هو
عليه وأصحابه : فلم يتبين بعد إلى الآن !

« فإن كل طائفة ممن يدعن لنا بالرسالة ، تذهب فتجعل نفسها على
ما النبي عليه وأصحابه ! حتى أن « مير باقر الدماذ » برهن على أن جميع
الفرق المذكورة في الحديث هي فرقة الشيعة ، وأن الناجي منهم فرقة
الإمامية ! ! وأما : أهل السنة ، والمعتزلة ، وغيرهم ، من سائر الفرق
فجعلهم من أمة الدعوة !

« فكل يدعى هذا الأمر ، ويقيم على ذلك أدلة . . . (ويذكر
الفلاسفة وأدلتهم ، والصوفية وأدلتهم ، والمعتزلة وأدلتهم ، وأهل السنة
وأدلتهم . . . قال) :

« فكل يبرهن على أنه الفرقة الناجية المذكورة في الحديث ، وكل مطمئن بما لديه ، وينادى نداء الحق لما عليه ، والوقوف على حقيقة الحق في ذلك ، يكون من فضل الله وتوفيقه .

« فإن الناظر أن يقول :

• أن تكون الفرقة الناجية ، الواقعة على ما كان عليه النبي وأصحابه ، قد جاءت واقترضت : وأن الباقي الآن من غير الناجية .

• « أو أن الفرق المرادة لصاحب الشرع - في هذا الحديث - لم تبلغ العدد الآن : وأن الناجية إلى الآن ما وجدت ، وستوجد .

• أو أن جميع هذه الفرق ناجية : حيث إن الكل مطابق لما كان عليه النبي وأصحابه من الأصول المعلومة لنا عنهم - كالألوهية والنبوة والمعاد . وما وقع فيه الخلاف ، فإنه لم يكن يعلمه علم اليقين ، وإلا لما وقع فيه خلاف .

• أو أن بقية الفرق ستوجد من بعد ، أو وجد منها بعض ولم يعلم ، أو علم - لكن يدعى ألوهية على مثلا : (وبناء على هذا الافتراض تكون الفرقة التي لم تعلم أو علمت وقد وضع انحرافها : هي غير الناجية ، وما عداها هو الناجي) .

« وموجب هذا التردد : أنه ما من فرقة إلا ويجدها الناظر معضدة بكتاب ، وسنة ، وإجماع ، وما يشبه ذلك (كالتقياس) . . . والنصوص فيها متعارضة »

« والحق الذي يرشد إليه الشرع والعقل ، أن يذهب الناظر المتدين إلى إقامة البراهين الصحيحة على :

- إثبات الصانع ، وهو واجب الوجود
- ثم منه إلى إثبات النبوات .
- ثم يأخذ كل ما جاءت به النبوات بالتصديق والتسليم ، بدون فحص فيما تسكنه الألفاظ ، إلا فيما يتعلق بالأعمال ، على قدر الطاقة . . .
- وإن أراد التأويل لغرض : كدفع معاند أو إقناع جاحد ، فلا بأس عليه إذا سلم برهانه من التشويش والتقليد ، !!

* * *

وبهذا النقد للمذاهب الكلامية في ذاتها ، وهذا الموقف من تحديد مذهب معين منها على أن أتباعه هم الناجون ، ثم برفع الفجوة بين صنعة « العقل » ورسالة « النص » ، من قبل - خلخل الشيخ محمد عبده التبعية ، والتعصب لهذه المذاهب ، وحول « القداسة » التي منحها تابعو هذه المذاهب إياها ، وكذلك « السلطة » التي كانت لهذه المذاهب على نفوس تابعيها . . حوّلها إلى المصدر الأول للإسلام وهو : القرآن الكريم ، ثم إلى السنة الصحيحة بعده ، على نحو ما كان الشأن أيام الدعوة وبعدها بقليل في القرن الأول الهجري إنه يقول :

« ألم يأن لنا أن نرجع إلى المعروف بما كان عليه سلفنا ، فنحيا بما كان قد أحياهم ، ونترك ما ابتدعه أخلافهم بما أماتهم وأماتنا معهم ^(١) » ، !! ويقول أيضاً :

« فالقرآن سر نجاح المسلمين ، ولا حيلة في تلافى أمرهم إلا إدراجهم إليه . وما لم تقرر صيحته أعماق قلوبهم ، وتزلزل هزته رواسب طباعهم ، فالأمل مقطوع من هبوبهم من نومهم . ولا بد أن يؤخذ

(١) تاريخ الإمام : ٢ ، ص ٤١١

القرآن من أقرب وجوهه ، على ما ترشد إليه أساليب اللغة العربية ،
ليستجاب لدعوته ، كما استجاب لها رعاة القم وساقه الإبل عن نزل القرآن
بلغتهم ! والقرآن قريب لطالبه ، متى كان عارفا باللغة العربية ، ومذاهب
العرب في الكلام ، وتاريخهم وعوائدهم أيام الوحي ، (١)

وبهذا اعتقد الشيخ محمد عبده أنه صان وحدة الجماعة الإسلامية ، وعمل
على تماسكها من جديد .

وربما يكون طريقه إلى ذلك أنجح من طريق « الأشعري » ، ثم من طريق
« ابن تيمية » بعده ، في محاولة كل منهما تخفيف حدة المذاهب الإسلامية ،
وإرجاع المسلمين إلى الكتاب والسنة ، وإلى الوحدة الأولى . . .

• لأن « الأشعري » قامت محاولته : على إقرار بعض الآراء من هذا المذهب ،
وعدم إقراره للبعض الآخر منه ، ثم انتخابه بعض آراء أخرى من مذهب
آخر ، وتركه البعض الآخر فيه . وهكذا . . . ثم ضم المنتخب ، الذي
أقر بعضه إلى بعض ، في وحدة سماها : مذهب « أهل السنة والجماعة » .

• وكذلك فعل « ابن تيمية » في نطاق أوسع : ما قبّله من الآراء برهن
على صحته ، وما رفضه منها برهن من الشرع والعقل على عدم اعتباره .

ومن شأن مثل هذه المحاولة أن تُبَسِّق على القيمة الدينية لبعض الآراء
الكلامية ، وهي الآراء التي قبلت من صاحب المحاولة . وذلك يؤدي بدوره
إلى أن هذه القيمة لها صلة بالعقيدة من حيث تكوينها ، أو تقويتها وتأكيدها . . .
• وهذا ما لم يقبله الشيخ محمد عبده ، إذ جعلها قاصرة على الدربة الذهنية ،
وأوضح أن سبيل العقيدة يجب أن يكون هو السبيل الذي حدده القرآن
الكريم في عرض دعوته .

(١) تاريخ الإمام : ٢٠ ص ١٥٠

وطالما كانت هناك قيمة عقيدية باقية للذهب في جملة ، فالتبعية باقية له ، وعندئذ ليس هناك ضمان أن تعود لهذه التبعية سلطتها !! وبذلك تعود فجوة الفسقة إلى قوتها الأولى ، وتتفتت وحدة الجماعة من جديد عن طريق ذلك !!

والشيخ محمد عبده إذ يدعو المسلم إلى التحرر من التبعية المطلقة للحزبية المذهبية ... يدعو أيضاً أن يكون ذا شأن ورأى ، وله سلطة النقد ، واختيار أسلوب التوجيه ، وتكييف أحدث الحياة ... يدعو إلى أن يفكر كإنسان ! ولكن عليه - ضمناً لنجاح تفكيره ، وسلامة هذا التفكير - أن يستهدي القرآن ويسترشده . . يدعو إلى « الاجتهاد » ، ونبت « التقليد » !! يقول في تفسير قوله تعالى : « الله الصمد »

« ثم - هو الله - (الصمد) في تحديد الحدود العامة للأعمال ، ووضع أصول الشرائع . فلا بد أن يرد إلى ما أنزل جميع ما يقع الاختلاف فيه . وليس من المباح أن يرجع إلى قول غيره ، متى نطق صريح كتابه بخلافه . وعلى الناس كافة أن يرجعوا إلى الكتاب ، فإذا لم يكونوا عارفين به ، رجعوا إلى العارف وطالبوه بالدليل منه ، وعليهم أن يهتموا بأن يعرفوا منه أصول ما يعتقدون وما يعملون . فإن لم يفعلوا اختلفت الآراء ، وحجبت المذاهب كتاب الله ، فدرس معناه وذهبت الحكمة من إنزاله عبثاً ، لتعلق الناس بقول غير المعصوم ، وعمام عن هدى المعصوم !! فكانوا بمنزلة من لم تأت بهم رسالة ، وإنما يعملون بما يقول لهم زعمائهم ، الذين لا يجدون دليلاً على امتيازهم بالزمامة ، فيكونون متمسكين بما لم ينزل به الله سلطاناً ، فيسقطون في مهاوى الشقاق الديوى والأخروى ، (١) !!

آمن الشيخ محمد عبده بأن للإنسان وجوداً ذاتياً وكياناً مستقلاً في هذا العالم . . . والدعوى بأن للإنسان وجوداً ذاتياً ، يستتبع منطقياً إقرار إمكان الإنسان فهم نصوص الكتاب المنزل ، والتفقه على أساس منها ، وذلك هو ما يعرف بالاجتهاد . إذ الاجتهاد هو التفتيش في مصدر الجو الديني الأصيل ، كي يطبع حالا معينة أو حادثة جديدة بطابع هذا الجو ، بحيث لا يبدو شذوذاً ، ولا نفرة عن ذلك الجو الأصيل ١١

ومن هنا لم يتردد الشيخ محمد عبده في القول بإباحة الاجتهاد ونيل التقليد ١١

وسبب الدعوته إلى الاجتهاد عنده هو طبيعة الحياة ، وضرورات المجتمع الإنساني . فالحياة الإنسانية صائرة ومتطورة ، ويجد فيها من الأحداث والمعاملات اليوم ، ما لا يعرفه أمس هذه الجماعة . والاجتهاد هو الوسيلة العلمية ، والنظرية المشروعة ، للملائمة بين أحداث الحياة المتجددة وتعاليم الإسلام العامة . ولو وقف الأمر بتعاليم الإسلام عند حد تفقه الأئمة السابقين ، لسارت الحياة الإنسانية في الجماعة الإسلامية في عزلة عن التوجيه الإسلامي ، وبقيت أحداث هذه الحياة في بُعد عن تحديد الإسلام لها وتكييفها بالكيفية الإسلامية ، وهذا وضع سيخرج المسلمين : في إسلامهم وفي حياتهم معاً ١١ فيما أن تخف قيمة الإسلام في نفوسهم ، تحت ضغط تغير الحياة وأحداثها ، ولما أن يقفوا عن متابعة السير في الحياة ، فيصيروا في عزلة عن الحياة نفسها ، وضد الحياة وقانونها كذلك ١١

ومع أن الاجتهاد هو الوسيلة المشروعة والحتمية لامتداد الصبغة الإسلامية لأحداث المجتمع الإنساني في الجماعة الإسلامية ، إلا أنه من جانب آخر لا يجوز أن يمارسه إلا من كان على الصفات العلمية التي كان عليها

المجتهد الأول في القرون الثلاثة الأول . ومن أجل ذلك قرن الشيخ محمد عبده جوازه في عصره وبعد عصره ، بالشروط التي جاز بها فيما مضى . واحتياط في هذه الشروط ، احتياطاً لا يقل عن احتياط الأوائل فيها .

وكان من الضروري ، إذ يجوز الاجتهاد ، أن ينحى على التقليد ، لأنه وقف بالعقل الإنساني عند حد معين لا يتجاوزه . . .

• وذلك يتنافى مع طبيعة العقل ذاته : لأن العقل وجد للملاءمة بين الإنسان وظروف الحياة التي يعيش فيها ، ولذلك كان هذا العقل مصدر هداية وتوجيه له في حياته . فإن قضى عليه في عصر أن يقف عند حد أنواع الملاءمة التي استنبطت في عصر سابق ، كان ذلك خروجاً به عن طبيعته ، وشلا لحركته الذاتية في سيره .

• ويتنافى الوقوف به عند زمن معين مع طبيعة الحياة : لأن أحداثها ليست أزلية غير متغيرة ، بل خصيصتها التغير والتجدد . وإذن ، قد يكون ما ناسب أحداثها الماضية من علاج اقترح من قبل غير مناسب لعلاج الأحداث الجديدة !! والحكم بإخضاع هذه الأحداث الجديدة لتكييف الماضي وعلاجه قد يؤدي إلى تعسف ومشقة ، نتيجة التناظر بين خصائص الأحداث الجديدة والعلاج الذي أخذ به لأحداث سابقة فيما مضى .

• ويتنافى أيضاً مع طبيعة المبادئ الإسلامية وخصائصها : لأن هذه المبادئ ليست لها طبيعة التوقيت ، ولا الخصوص المكاني أو الزماني . فهي للناس كافة ، وللإنسانية في أزماتها المتتابة ، وفي جميع بقاعها . ومقتضى ذلك : أنها صالحة لتناول أحداث الحياة ، وقادرة على صبغها بالصبغة الإسلامية ، وأنها صالحة كذلك لتوجيه الإنسان في الحياة في ظروفها المختلفة .

والشيخ محمد عبده إذ ينمى على التقليد ، ينمى عليه : لذاته من حيث هو كبداً ، ثم على وجه أخص : ينمى على صورته التي كان عليها في زمنه ، وهي التي تتمثل في تبعية حرفية لها شبه قداسة وسلطة . . . تبعية لمذاهب واتجاهات ، ولذاتها أو مالت بها عن خط الاستقامة عهد الضعف : الفكري ، والسياسي ، والاقتصادي ، في الجماعة الإسلامية . . . وتبعية لكتب قامت على كثرة الافتراض النظرى في تفصيل الآراء ، وبعدت بذلك عن الحياة في سيرها الواقعي ، وغمضت في أسلوبها ، وهدفت إلى توكيد الخصومة المذهبية الجاحدة ١١

ويبين محمد عبده مدى أثر هذا التقليد على علماء الأزهر :

« إذا وصل إلى أيدي هؤلاء العلماء كتاب فيه غير ما يعلمون : لا يعقلون المراد منه ١١ وإذا عقلوا منه شيئاً : يردونه ولا يقبلونه ١١ وإذا قبلوه : حرقوه إلى ما يوافق علمهم وحزبهم ، كما جروا عليه في نصوص الكتاب والسنة (١) ، ١١١ ، فإقرار الاجتهاد وجوازه — في نظر الشيخ محمد عبده — ليس مظهراً لا اعتبار الإنسان وتقديره لحسب ، بل هو قبل ذلك ضرورة اجتماعية إسلامية ، واستمرار عمل للحياة الإسلامية داخل المجتمع الإسلامي .

العقل الإنساني هو العقل الإنساني في كل عصر وجيل . . . وموقف الإنسان المسلم من كتاب الله وسنة رسوله في أي عصر وفي أي جيل ، يجب أن يكون هو موقف الإنسان المسلم أول الدعوة إلى الإسلام ، وفي الفترة الذهبية له . هذا الموقف هو : أن للمسلم المتأخر في الزمان الحق كل الحق في أن يفهم القرآن والسنة الصحيحة ، كما كان هذا الحق نفسه للمسلم السابق . على أن تتوافر للتأخر مقومات الفهم « السليم »

(١) تاويغ الإمام : ج ١ ص ٧٦٦

على نحو ما عرفها السلف فيما مضى ، واعتبرت دستور الاجتهاد أو شروطه .
وهذا الحق المشترك بين السابق واللاحق لا يوحى به تحقق الوصف
الإنسانى لكل منهما فحسب ، بل توحى به أيضاً الأحداث المتغيرة
في الجماعة الإسلامية ، وتطور الحياة نفسها بين المسلمين .

فهذه الأحداث خليفة بأن تحمل المسلمين في بيناتهم المختلفة وأجيالهم
المتعاقبة على إخضاع هذه الأحداث نفسها للإسلام ، حتى يصبح تصرف
المسلمين إزاءها تصرفاً إسلامياً وبذلك لا يعيش الإسلام في عزلة عن
مجرى الحياة العلمية للجماعة الإسلامية !

هذه الأحداث خليفة بحمل المسلمين على ذلك ، لأنها طارئة على حياتهم ،
ولم يعرفها أسلافهم من قبل . ولو وقف المتأخرون عند حد ما قطعه
السابقون ، في الملاءمة بين أحداث الحياة وتعاليم الإسلام ، لوجدوا
أنفسهم — بعد فترة من الزمن — أنهم أمام هذه الثنائية :

- حياة تسير وتجرى في سيرها ، لا يستطيعون وقف سيرها وجريانها ،
وبالتالى لا يستطيعون اتخاذ موقف معين إزاءها
- وإسلام يعتقدون به ، ويريدون أن يكون سلوكهم في حياتهم على أساس
من تعاليمه وتوجيهه !!

محاربة سلطة الكتاب الموجه ، وهو كتاب المتأخرين :

ويرى الشيخ محمد عبده في كتب المتأخرين ، التي ألّفت في عهود الركود
والضعف — من تأثيرها على التوجيه تأثيراً سلبياً ، وحجبها العقل الإسلامى
من أن يرى الحياة فيسايرها في أحداثها وتطورها — مارآه في الحزبية المذهبية
من قبل ! فلكا أن أثر الحزبية المذهبية في الجماعة الإسلامية أثر سلبى :

على وحدتها وتماسكها من جانب ، وعلى الاهتداء بالقرآن نفسه
والسنة الصحيحة اهتداء مباشراً في تكييف الحياة الإنسانية المتجددة من
جانب آخر ، فكذلك الشأن بالنسبة لكتب المتأخرين .

يقول الشيخ محمد عبده في تقدير هذه الكتب :

« . . . إذا رجعنا إلى كتب القرون المتوسطة - فترة ما قبل الركون .
كالزيلعي مثلاً - نكون قد خطونا خطوة لإصلاح الكتب والفقه .
وما دنا مقيدين بعبارة هذه الكتب - المتأخرة - المتداولة ، ولا نعرف
الدين والعلم إلا منها ، فلا نزداد إلا جهلاً ! ! هذا الشوكاني : لما كسر
قيود التقليد الأعمى ، حيث كان وهابياً معتدلاً ، صار عالماً وقيماً ! ! إن حالة
الفقهاء هذه - في كتب المتأخرين - هي التي ضيعت الدين ! ! »

كما نرى محمد عبده على التطويل في بحوث العبادة ، وعلى ترك التطور
والتفصيل في باب المعاملات ، حيث يقول :
« إن الناس يتحدث لهم باختلاف الزمان ، أمور ووقائع لم ينص عليها في هذه
الكتب ، فهل نوقف سير العالم لأجل كتبهم ؟؟ هذا لا يستطيع ! »

« ولذلك اضطر العوام والحكام إلى ترك الأحكام الشرعية ، ولجأوا إلى
غيرها والفقهاء هم المسئولون عند الله عن هذا ، وعن كل ما عليه الناس
من مخالفة الشريعة ! ! لأنه كان يجب عليهم أن يعرفوا حالة العصر والزمان ،
ويطبقوا عليه الأحكام بصورة يمكن للناس اتباعها ، كأحكام الضرورات ،
لا أنهم يقتصرون على المحافظة على نقوش هذه الكتب ورسومها ،
ويجعلونها كل شيء ، ويتركون لأجلها كل شيء ! ! »

« يقرأون (الأصول) ، ولا يخطر ببال واحد منهم أن يرجع فرعاً من هذه الكتب إلى أصله ، أو يبحث عن دليله ١١ بل لم ينجسوا أن يقولوا : نحن مقلدون ، لا يلزمنا النظر في الكتاب والسنة ١١ دانوا لكتب المتقدمين (عليهم مباشرة) على تعارضها وتناقضها ، الذي تشتت به شمل الأمة ، ويكتفون بقولهم : وكلهم من رسول الله ملتبس ١١

« ينبغي أن يكون للفقهاء جميعيات يتذكرون فيها ، ويتفقون على الراجح الذي ينبغي أن يكون عليه العمل . وإذا كان بعض المسائل رجح لأسباب خاصة بمكان أو زمان ، ينبغي لهم التنبيه على ذلك ، وعلى أن هذا الحكم ليس عاماً ، وإنما سببه كذا . . . لا أنهم يجعلون كل ما قيل عن قبحه ، واجب الاتباع في كل زمان ومكان ، (١) ١١

إمضاء كتب الأوائل :

وفي الوقت الذي عاب فيه محمد عبده على كتب المتأخرين ، ونعى على المتمسكين بها إلى حد أن كان تمسكهم بها سبباً في ضياع مصالح الناس . . . دعا إلى إحياء التراث القديم ، وسأهم هو مع ذلك في إحيائه . وهو بهذا وذاك ، منطقي مع تفكيره العام في الجانب التوجيهي . لأنه إن عاب كتب المتأخرين ، لم ينتقص من قيمة التراث الإسلامي والعربي ، كأساس يجب أن يقوم عليه كل إصلاح ، وتبنى عليه نهضة الشرق الإسلامي ، في مسيرته للحياة الواقعية .

(١) تاريخ الإمام : ج ١ ص ٩٤٣ : ٩٤٥

فاعتماده على هذا التراث من جانب ، وتقليله من قيمة كتب المرحلة المتأخرة من جانب آخر . . . كان لا بد أن يوحى بفكرة إحياء التراث القديم ! !

ساهم محمد عبده بنفسه في إحياء هذا التراث ، ودفع إليه السلطة القائمة إذ ذاك ، ورغَّب تلاميذه في هذا العمل . . . فشرح كتاب « البصائر النصيرية » في علم المنطق ، وأخرج « نهج البلاغة » في الأدب ، وغير ذلك . وهكذا أعطى محمد عبده نموذجاً للاقتناع بالتراث القديم !

كما وضع مبادئ عامة للتأليف الحديث ، ورسم منهجاً خاصاً لتفسير القرآن الكريم . . . والتزم هذه المبادئ في تأليفه « رسالة التوحيد » ، وفي تفسيره الخاص لكتاب الله المنزل .

ويقوم منهجه في تفسير القرآن الكريم على هذه الأسس التالية :

- إخضاع حوادث الحياة القائمة في وقته لنصوص القرآن الكريم : إما بالتوسع في معنى النص ، أو بحمل الشبيه على الشبيه .
- اعتبار القرآن جميعه وحدة واحدة متماسكة : لا يصح الإيمان ببعضه ، وترك بعض آخر منه ، كما أن فهم بعضه متوقف على فهم جميعه .
- اعتبار السورة كلها أساساً في فهم آياتها : واعتبار الموضوع فيها أساساً في فهم النصوص جميعهم التي وردت فيه .
- إبعاد الصنعة اللغوية عن مجال تفسير القرآن : وإبعاد تفسيره عن أن يجعل مجالا لتدريب الملاسكة اللغوية .
- عدم إغفال الوقائع التاريخية في سير الدعوة إلى الإسلام : عند تفسير الآيات التي نزلت فيها .

والشيخ محمد عبده بهذا المنهج في تفسير القرآن الكريم : لم يعد للقرآن حرمة واعتباره فقط ، بل رسم منه دائرة تستطيع أن تحيط بالحياة الإنسانية في حاضر الإنسان المسلم ، كما أحاطت في الماضي البعيد بحياة المسلم على عهد الدعوة ، وفي العهد القريب منها بعد ذلك .

إصرار الأزهري :

- رأينا حتى الآن أن الشيخ محمد عبده يمارس التفكير في جوانب متعددة :
- يمارسه في الجانب القومي : في السياسة الوطنية ، والتربية الجماعية
 - ويمارسه في الجانب الاجتماعي : في الكشف عن عيوب المجتمع ، وبيان مقوماته
 - ويمارسه في جانب العقيدة : ببيان ما يحول دون المسلم أن يكون إيجابياً ، وما يدفعه إلى أن يكون بناء
 - ويمارسه في جانب التوجيه العام : ليخلق من المصري ، والشرقي المسلم . مواطناً صالحاً .
- وفي جميع تلك الجوانب التي مارس فيها محمد عبده التفكير : تقدماً وبناء ، التزم شيئاً واحداً هو : الثقافة الإسلامية .
- فنواة تفكيره في ذلك كله هو الثقافة الإسلامية . . . وهو يرى أن الانحراف في هذه الثقافة هو سبب فساد المجتمع .
- وإعادة هذه الثقافة إلى إيجابيتها ، هي السبب في نهضة الأمة كجماعة ، وكأفراد ، وهي السبب بعد ذلك في دفع الاستعمار ، وفي محو الظلم ، والإهانة البشرية ، اللذين تقوم عليهما سلطته المستعمر في البلاد الإسلامية .
- لكن ما السبيل إلى إبعاد الانحراف عن هذه الثقافة ؟
 - ما السبيل إلى جعل هذه الثقافة ثقافة بناءية ؟

- ما السبيل إلى إبعاد عوامل الفرقة في الأمة ؟
- ما السبيل إلى رد اعتبار الإنسان للإنسان في هذه البلاد ؟
- ما السبيل أخيراً إلى أن نسير دائماً ، ولا تتخلف أبداً ؟

سبيل ذلك في نظره . . . إصلاح الأزهر ، وإصلاح الأزهر وحده !!
 فالأزهر ، هو قلب الأمة ، إن فسد فسدت الأمة ، وإن
 صلح صلحت الأمة . . . إن فسد فسيحترق رجاله الدين عن غير فهم
 صحيح للإسلام ، فيطغى الانحراف في توجيه الأمة ، وتنتشر المذاهب
 الانفرادية والإباحية ، وتزيد الأمة ضعفاً بذلك على ضعف !! وبهذا
 يخف وزن الإسلام وتخف قيمه في نفوس الناس ، وبالتالي يقوى النفوذ
 الاستعماري ، ولا يستطيع المسلمون أن يواجهوه في صف واحد كتلة
 قوية ، يائمانهم في الحياة ، وبسيادتهم فيها — ولو على أنفسهم على الأقل !!
 وإن صلح هذا الأزهر فسيشع منه نور الهداية ، وسيكون علماؤه قدوة
 للواطن المسلم الصالح . . . قدوة في العمل ، والتفكير معاً !

ويجمل الشيخ محمد رشيد رضا رأى الشيخ محمد عبده في قيمة إصلاح
 الأزهر ، فيما يلي :

« ثم سميت به همته إلى السعى في إصلاح الأزهر ، معتقداً : أن
 إصلاحه خير إصلاح لحال المسلمين الدينية والدينية ، وإصلاح كل
 من يساكنهم في بلادهم بالتبع لهم ، وأنه خير وسيلة للتعارف بين الشرق
 والغرب ، وخير صلة بين المدنية القديمة والمدنية الجديدة ! لأنه علم
 أن السبب في التقاطع بين أوربا والمسلمين : هو جهل الأوربيين بحقيقة
 الإسلام ، وعجز المسلمين عن إقناعهم تلك الحقيقة ، لأنهم غير متحققين

بها ، لا علماً ولا عملاً ولا تحقّقاً... ثم جهل المسلمين بحقيقة أوروبا ،
وبكثيرة ارتقائهم العلمي والاجتماعي .

« ولو صلح حال التعليم في الأزهر ، لمحبّ المسلمون إلى طلب العلوم الصحيحة ،
كاهبوا لذلك في أول نشأتهم ، فأحيوا ما أماته الزمان من علوم الهند
واليونان ، فلا يجدون أمامهم إلا أوروبا وعلومها الحية ، ويفهمونها على أنها
خير عون لهم على تكميل مدنيّتهم... فيتعارفون ، ولا يتناكرون ! وإذا
عارضت السياسة تعارفهم ، فإنه يسهل عليهم من إزالة معارضتها مع التقارب
والعلم ، ما لا يسهل عليهم مع التقاطع والجهل ، (١) »

كان أمل الشيخ محمد عبده في حياته إذن — بعد تفكيره الذي وضع خطوطه :
هو إصلاح الأزهر ! عادي خديوي مصر (عباس الثاني) من أجل
الأزهر ، ومن أجل أوقاف المسلمين (وقف الجيزة) على كتاب الله !
واتصل بكرومر الحاكم غير الشرعي من أجل الأزهر وأوقاف المسلمين على
كتاب الله ! ومات أخيراً ، وهو صريع الكفاح من أجل الأزهر
وكتاب الله !

دعا الأزهريين إلى فهم كتاب الله... إلى نبذ التقليد... إلى الرجوع
إلى كتب المتقدمين... إلى فهم الحياة الواقعية « إلى السير مع السائرين فيها...
إلى عرض الإسلام بعقلية العصر وأسلوب العصر... إنه يقول :

« إن العالم المسلم لا يمكنه أن يخدم الإسلام ، من كل وجه يقتضيه حال
هذا العصر ، إلا إذا كان متقناً للغة من لغات العلم الأوروبية ، تمكنه
من الاطلاع على ما كتب أهلها في الإسلام وأمله ، من مدح وذم ، (٢) »

(١) تاريخ الإمام : ١٠ : ص ٤٣ .

(٢) تاريخ الإمام : ١٠ : ص ٩٢٧ .

وقد رسم محمد عبده خطة المناهج : لتخريج الدعاة ، وتخريج المؤلفين ،
وتخريج العلماء الباحثين . ونفذ هذه الخطة في دروسه ، وتوابعه الخاصة
والجمهور ، وفي إحيائه للتراث القديم .

ولكن الأزهريين قاموا الشيخ محمد عبده . . . اتهموه في إيمانه ، وفي
دينه !! اعتبر الأزهريون إيمان الشيخ محمد عبده ضعيفاً ، واعتبروا دينه
رفيقاً !! وطال الأمد على هذا الظن ، حتى تحول الاتجاه عن محمد عبده ،
وعن إصلاحه وعن خطته ، وطريقته في درسه وتأليفه !!

ومع ذلك مات الشيخ محمد عبده غير يائس من إصلاح الأزهر (*) !
ولكنه لم يدر بخلده يوماً ما ، أن يتحول الأزهر إلى معهد لتخريج مدرسي
اللغة العربية في المرحلة الابتدائية من مراحل التعليم في وزارة التربية والتعليم ،
وأن لا يستطيع أن يخرج من يفهم الإسلام ، فضلاً عن أن يفهمه الناس ،
فضلاً عن أن يكون هذا المتخرج ذا بحث وبناء في رسالة الإسلام !!

لم يدر بخلد الشيخ محمد عبده أن يصير الأزهر إلى وضع يؤدي إلى حجب
الثقافة الإسلامية عن الأجيال القادمة ، وأن يكون حاله الذي صار إليه مساوياً
في النتائج لذلك المشروع الغربي الاستعماري : وهو مشروع كتابة العربية
بالحروف اللاتينية !! فالأزهر ، فيما صار إليه ، قد توقف عن تخريج فاهم
للإسلام ! وبذلك بقيت كتب التراث الإسلامي في عزلة عن حياة المسلمين ،
إذ الأزهرى الفاهم للإسلام كان فيما مضى هو الصلة بين الطرفين وفكرة كتابة
العربية بالحروف اللاتينية — لو قيض لهذه الفكرة أن تتم — لكانت تبيجتها ذات
النتيجة : وهي قطع حياة المسلمين عن ماضيهم الإسلامي ، في ثقافتهم الموروثة !!
لم يدر بخلد الشيخ محمد عبده أن مشيخة الأزهر في عهد ما تحول إلى مكتب ،
أنشطه لا يتصل بالتعبئة الروحية في الشعب ، ولا يتصل بالدفاع عن

(*) تحققت آمال المفكرين في إصلاح الأزهر بصدور القانون رقم ١٠٣ لسنة ١٩٦١ بشأن
إعادة تنظيم الأزهر والهيئات التي يشملها

الإسلام في وجه هجوم الغرب الصليبي المستعمر ، ولا بالعمل على إبراز حيوية الإسلام وسمو تعاليمه في مواجهة الإلحاد المادى ، مما يعتبر المهمة الأساسية الكبرى للأزهر كجامعة وحيدة في العالم الاسلامى ، وكصدر للقوة الفكرية الإسلامية ، ومصدر لا ينازع لزعامة مصر في العالم الاسلامى ، ولنزلة مصر في العالم العربى كذلك !!

تقرير المستشرقين للشيخ محمد عبده :

إن الشيخ محمد عبده كان في نهاية القرن الماضى شجرة مضيئة . . . كان الظلام شديد الملوكة حوله ، ولكن لم يكن قليل الضياء في نفسه — كما يقول ماكس هورتن المستشرق الألماني — بل إن وقته قد تجاهله وحاربه ، فلم ير ضوءه على حقيقته !! وماكس هورتن واحد من عديدين من المستشرقين ، الذين يحاولون وضع غطاء على قيمة الشيخ محمد عبده في نفسه ، وعلى آرائه في صلتها بحقيقة الإسلام .

فذلك المستشرق الفرنسى B · Mechel — الذى قام بالاشتراك مع الشيخ مصطفى عبد الرازق بترجمة « رسالة التوحيد » للشيخ محمد عبده — يعلق على رأى الشيخ محمد عبده في الإسلام بقوله :

« كان محمد عبده متفائلا أكثر من الواقع ، حيث قال باتحاد العلم مع الدين في كل موضع . في حين أن العلم لا يخضع للدين في بعض الأحيان ، كما في أوربا ! ولعله أتى بهذا الرأى لحل العلماء من المسلمين على دراسة المدنية الحديثة ، ورأى أن هذا هو الطريق لذلك ، (1) »

(1) ترجمة رسالة التوحيد : ص ٥٠

و « دائرة المعارف الإسلامية » ، - التي أخرجها بعض المستشرقين - تذكر ما يلي في تعليقها على آراء الشيخ محمد عبده فيما يتصل بتقييم الإسلام :

« والإسلام البدائي - (تقصد الإسلام على عهد الرسول وصحابته) - في نظر الشيخ عبده ، ليس هو الإسلام التاريخي (الذي صار إليه الأمر في حياة المسلمين) ... وإنما هو إسلام اصطنع مثاليته ، وجعله متفوقا على المسيحية في أنه دين معقول ، ومتصل بالحياة اتصالا وثيقا ، متصل بتلك الحياة الواقعية !

« وعمله (الشيخ محمد عبده) ، بالنسبة للإسلام ، له طابع الدفاع عن العقيدة ... ومساهمته في فكرة الإصلاح الديني هي محاولة لخلق موضع للإسلام في العالم الحديث ، (١) ١١

وبهذا التعليق يحاول المستشرقون أن يصوروا - من طريق غير مباشر - أن الإسلام : في ملامته للألم ، وفي سمو مبادئه ، وفي صلاحيته للحياة ، ليس على النحو الذي يصوره به الشيخ محمد عبده ! وأن الإسلام على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى عهد صحابته رضوان الله عليهم ، لا يفترق عن الإسلام كما فهمه المسلمون بعد ذلك ، وعلى نحو ما تمسكوا به في عهد ضعفهم ! !

وإذن فالشيخ محمد عبده مجرد متفائل ... يحاول الدفاع عن الإسلام ، فيطبعه بطابع مثالي ... كما يحاول أن يجعل له مكانا في الحياة الحديثة ، مع أنه ليس له مكان فيها ! !

(١) دائرة المعارف الإسلامية - الطبعة المختصرة باللغة الإنجليزية : س ٤٠٥ : ٤٠٧

وهكذا يصاب من المستشرقين كل من يكتب عن الإسلام ، بعقيدة
المؤمن به ، إما في شخصه وطبعه كجمال الدين الأفغانى ، أو في تفكيره
ورأيه كالشيخ محمد عبده ١١١

نحو عبده والسير الأصغر فانه :

يذكر المرحوم أحمد أمين في تعليقه وترجمته للسير « سيد أحمد خان ،
في الهند ، أنه يشبه الشيخ محمد عبده ، في مصر ، من حيث أن كلا منهما كان
مصلحاً دينياً ، وقصد إلى الإصلاح طن طريق التربية ، مؤثراً هذا الطريق
على طريق الثورة والاحتكاك بالمستعمرين - وهو الطريق الذى سلكه
جمال الدين الأفغانى . . . يقول (١) :

« . . . ثم كلاهما كان يرى أن السلطان : في مصر وفي الهند ، فى يد
الإنجليز ، ولهم من القوة : المادية من الأسلحة والذخائر فى البر والبحر ،
ومن القوة العلية والسياسية ، مالا تستطيع الهند ومصر مقاومة ١١
قد يستطيعون المقاومة إذا اتحدوا ، ولكن كيف يكون اتحادهم مع جهمهم
وضعف خلقهم ؟ ؟ بل كيف يكون ذلك مع فساد أمرائهم ، وبجنتهم
عن منافعهم الشخصية ، ولو على حساب الأمة ؟ ؟ قالا : إذن ، فالأولى
مسألة الإنجليز ، والتفاهم معهم ، وأخذ ما نستطيع لخير الشعب منهم ! . . . »

والاستاذ أحمد أمين يشير بهذه « المسألة » للإنجليز - فيما يخص الشيخ
محمد ، عبده - إلى مهادتته للورد كرومر . . . ولكن مهادنة الشيخ عبده لسكرومر
إنما كانت لحماية نفسه من اضطهاد الخديوى عباس الثانى إياه ، كى يتمكن

(١) كتاب زعماء الإصلاح : ص ١٢١

. من إعلان رأيه في إصلاح الأزهر والدفاع عنه ، وحتى يستمر في نشاطه
الفقهى ، وفي أحاديثه التوجيهية والعلمية في مجالسه ودروسه . كانت
أيضاً لحماية أوقاف المسلمين الخيرية ، التي أخذ هذا الخديوى الشاب في تصفيتها
— جشعا منه — بسبب أو بآخر ، ويضيفها إلى أملاكه الخاصة ١١

لقد كانت توجد في مصر سلطتان : سلطة الاحتلال وسلطة أخرى
محلية وهي سلطة الخديوى ، بينما كانت توجد في الهند سلطة واحدة :
هي سلطة الاحتلال الإنجليزي . . . فهناك نوع من المفارقة بين الهند ومصر ،
وبالتالى بين موقف الشيخ عبده وموقف السير سيد أحمد خان . فالمالاة
للسلطة القائمة هناك كانت واضحة لتحقيق منفعة شخصية أو لتحقيق
خدمات للاستعمار ، أما التفاهم هنا في مصر مع مثل السلطة المحتلة فكان
للوقاية ، وللحيلولة دون استمرار تنفيذ الخطة الموضوعة لتصفية أوقاف
المسلمين ، وتوجيهها وجهة أخرى غير التي وقفت عليها من الخيرين ١١

ثم إن الشيخ محمد عبده له ماض طويل في الكفاح ضد الاستعمار ، سواء
وهو بمصر ، أو حين كان في باريس ، أو في بيروت ، أو في شمال أفريقيا .
مع أنه لم يعرف للسيد أحمد خان ، موقف واحد ضد الاستعمار البريطانى ،
ولا ضد النفوذ البريطانى في صورة ما في الهند ، حتى قبل نقل السلطة
من شركة الهند الشرقية الإنجليزية إلى التاج البريطانى سنة ١٨٥٧ م ١١

يضاف إلى ذلك ، أن الشيخ محمد عبده لم يحاول في إصلاحه لدينى ، —
كما حاول سيد أحمد خان — أن يوقف مبدأ من مبادئ الإسلام
الرئيسية كبداية الجهاد ، ولا أن يمالئ المسيحيين في الاعتراف بإنجيل
من أناجيلهم الأربعة : « إنجيل متى ، وإنجيل لوقا ، وإنجيل يوحنا ،
وإنجيل مرقس ، — وهي جميعها تدخل في ما يعرف بـ «العهد الجديد» —

بل كتب كتابه المشهور في فضل الإسلام على المسيحية ، وهو :
« الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية » . في حين كتب السيد أحمد خان
كتابته : « تبيان الكلام » يدافع فيه عن صحة المسيحية كرسالة
من السماء بوضعها الموجوده في الأناجيل الأربعة بين المسيحيين . . .
تلك الأناجيل التي كتبها بعض من الحواريين على حسب رواية كل منهم .
وعلى حسب ما تصوره وأدركه شخصياً من تعاليم المسيح !!

وقد عاد المرحوم الأستاذ أحمد أمين - بعد ما ذكر من وجه الشبه بين
السيد أحمد خان والشيخ محمد عبده - إلى الحديث عن السيد أحمد خان وموقفه
من البريطانيين في الهند . . . فقال :

« . . . عندما قام الهنود بحركة عنيفة في ثورتهم على الاستعمار البريطاني
سنة ١٨٥٧ م ، وهاج الرأي العام على الإنجليز هياجاً شديداً ، كان السيد
أحمد خان مترناً ، مخالفاً للرأي العام ، ورأى أن هذه الثورة لا تأتي
بنتيجة ، وأن آخر أمرها عودة الإنجليز إلى السيطرة ثانية ، من غير فائدة
إلا ضحايا الطرفين ، وأن قتل الإنجليز ، وخاصة المدنيين ، عمل غير إنساني !!
لذلك وضع خطة بذل فيها الجهد مع أصدقائه لحماية الإنجليز من القتل ، وإنجاء
من تصل إليه أيديهم منهم ! فتجا على يده وأيدي أصدقائه كثير ، وضحي
في ذلك بالكثير من ماله ، واضطهاد أقاربه ، حتى لقد طعن بعضهم بالخنجر
من الثأرين ، وماتت أمه لهول الصدمة من وقع الحوادث الآلية !!

« فلما هدأت الثورة ، عرف له الإنجليز فضله ، وحفظوا له جميله ، وكافأوه .
مادياً وأدبياً . ومن ذلك الحين تأكدت الصلة بينه وبينهم فاستخدموها
فيما وضع من خطة إصلاح ، (١) !!

(١) زعماء الإصلاح الحديث : ص ١٢٣ - ١٢٤

والآن . . . ترى أَيْعَدُ هذا الصنيع من السيد أحمد خان أمانة ولاء
للإسلام وللوطن الإسلامي ؟ أم هو أمانة على الولاء للمستعمر ، وتمكينه
من اغتصاب حقوق المسلمين ؟ ؟

ووجه الشبه الذي يربط به الأستاذ أحمد أمين بين السيد « أحمد خان »
والشيخ « محمد عبده » ، على نحو ما ذكرنا — قد تأثر فيه بما يصور به المستشرقون
حركة السيد أحمد خان من أنها حركة إصلاحية ، ليكون لها طابع
الإصلاح الديني ، وبذلك تجد قبولا لدى المسلمين ، ومن ثم يسرى
هدفها إلى نفوسهم ١١ فالذي ينقل هنا عن موقف السيد أحمد خان من
الإنجليز هو تفتيس للمسلمين من مقاومة الاستعمار ، فما أبعد هذا عن
أن يكون غاية لإصلاح ديني إسلامي وسياسي وطني !

والمستشرق بلوم هاوت Blum Hardt كتب مقالا في « دائرة المعارف
الإسلامية » باللغة الإنجليزية ، يحاول فيه أن يطبع حركة السيد « أحمد
خان » بطابع حركة الشيخ « محمد عبده » — وهو الطابع الإصلاحى ، وبنفس
الأسلوب الذى كتب به المرحوم الأستاذ أحمد أمين موازناً بين الشيخ
محمد عبده والسيد أحمد خان فيما ذكر هنا . (١)

والذى أميل إليه : هو أن المرحوم أحمد أمين ، فى هذا الموضوع ،
قد حسن ظنه بما يكتبه المستشرقون ، على عادة كثير من الكتاب المسلمين

(١) دائرة المعارف الإسلامية — (المختصرة) : ص ٢٥

في معالجتهم القضايا الإسلامية . فإنهم يقعون تحت تأثير ما يكتبه .
المستشرقون في أحكامهم وأهدافهم ، دون أن يحتاطوا في التبعية لهم ،
والتأثر بهم . . . وفي كثير من الأحيان يرون ما يكتبه أولئك جديراً
بالاعتبار ، لأنه في ظنهم قائم على منطق لا يرد !!

محمد عبده ومحمد بهر عبد الوهاب

كما تتلذذ ابن عبد الوهاب على كتابات ، ابن تيمية ، تتلذذ محمد عبده على
« شخص ، جمال الدين الأفغاني . . . ولكن مع فارق في التلذذ ، وفارق آخر
في نتيجة هذه التلذذ :

● « محمد بن عبد الوهاب » : حفظ لابن تيمية وأكدهما حفظه ، ولكن لم ينمّه ،
ولم يمتحنه . . . أبقى عليه كما هو ، وإن ذكر عنايته في بعض جوانبه دون
البعض الآخر ، على نحو ما يعرف له من تأكيد الجانب السلبي في تعاليم
ابن تيمية دون الجانب الإيجابي منه ، كاستخدام الاجتهاد مثلاً .
واستطاع أن يوفر على العناية بهذه التعاليم ، سلطة وحكومة تهتم بها
وبصيانتها — على الأقل من الوجهة الرسمية .

● أما « محمد عبده » : فقد تلقى على جمال الدين الأفغاني ، واستمع إليه ، وشاركه
الرأي ، وعبر عما ينسب إليه من فكر ، ومع ذلك لم يبق في حدود
ما تركه جمال الدين ، بل امتحنه ونمّاه ، وخلق منه نظاماً علمياً وعقلياً
متعدد الجوانب ، وإن كان موحد المصدر وموحد الغاية .

اختبر محمد عبده ما خلفه جمال الدين ، أو ما تركه في نفسه كتليد له . . فلم يرقه

سبيل إثارة الحماس الشعبي ، لأن هذا السبيل مؤقت في تأثيره ، كما أنه غير مأمون العاقبة ! ولذا حاد عنه رويداً رويداً ، بعد أن شارك فيه أستاذه ، وبعد أن استمر فيه أيضاً بعد أستاذه مشاركاً عرابي ورجاله في ثورتهم المشهورة التي انتهت بالاحتلال البريطاني سنة ١٨٨٢ م^(١) .

وبعد أن اختبر « محمد عبده » ما عرف لجمال الدين الأفغانى من آراء ومنهج ، رسم لنفسه طريقاً آخر يودى في نظره إلى ذات الغاية ، مستعيناً في الوصول إلى هذه الغاية بذات المبادئ التي عنى بها جمال الدين ...
رسم لنفسه طريق « التربية » : تربية الشعب ، وتربية القادة والموجهين وهم العلماء ...

• تربية الشعب لفهم الحياة ، والسير فيها ، وإخضاع الحكم لإرادته ورأيه .
• وتربية القادة لتوجيه الشعب في قراه ومدنه ، ولتوجيه البحث في أكاديمية البحث : وهي الأزهر .

والأساس المشترك في نوعي التربية عنده هو الإسلام ...
ولكنه ليس إسلام الفرق والمذاهب ، ولا إسلام المقلدين ، ولا إسلام المبتدعين ، ولا إسلام « السليبيين » من أبواب الطرق الصوفية !
إنما هو إسلام القرآن الذي يحث على الإعداد للإنسان لهذه الحياة ، وهو الإعداد القائم على الذاتية ، وعلى عدم إلغاء الشخصية الفردية ...
ولهذا فإن « الاجتهاد » مطلوب للإسلام ، أو هو نتيجة من نتائج الإسلام الصحيح .

(١) هذا الاحتلال كان متوقفاً من وقت لآخر بدون هذه الثورة . واقتران الاحتلال بهذه الثورة أمام الرأي العام العالمى ، يشبه إلى حد كبير اقتران تمكين إسرائيل في الحرب اليهودية العربية في ١٥ مايو سنة ١٩٤٨ من معظم الأراضي الفلسطينية بمشروع الهدنة الأولى في هذه الحرب ... إن كلا من الأمرين كان مناورة استعمارية ، فلمست لها للسياسة الغربية شبه مبرر لتنفيذها .

والغاية الأخيرة التي يقصد إليها الشيخ محمد عبده : هي نهضة المسلمين ،
وصياتهم لحقهم في أن يعيشوا متساوين مع غيرهم في الحياة ، حريصين
على أن لا يُستذلوا لأحد أجني عنهم !!

ويتميز محمد عبده ، أيضاً في علاقته بجمال الدين — عن محمد بن عبد الوهاب
في صلتة بابن تيمية : بأن محمد عبده ، فوق أنه اختبر الذي ألقى إليه
من جمال الدين وما وجهه به ، وأخرج نظاماً علمياً يختلف في الصياغة
وإن اتحد في الأساس والغاية . . . لم يبق في حدود « التربية » من
الوجهة النظرية ، بل ضرب الأمثلة وقدم النماذج

- على مناهجه العلمية تربية الشعب : في مدارس الجمعية الخيرية الإسلامية
- وفي برامج الإصلاحية للبحث : بين علماء الأزهر
- وفي تأليفه الشعبي : كتفسيره جزء عم . . . وتأليفه الأكاديمي : كدروسه
في تفسير القرآن الكريم بالرواق العباسي التي كان يؤمها قادة الشعب من
الأقباط والمسلمين وكبار علماء الأزهر

لقد مارس محمد عبده إذن الجانب العملي في تطبيق فكرتي : التربية ، والاجتهاد .
بينما وقف محمد بن عبد الوهاب حارساً على تركه ابن تيمية ، وإن كان
قد أضاف إلى مجهود الحراسة مجهوداً آخر : فإنما هو في تأكيد الحرب
ضد البدع ، وفي إبراز التفرقة بين الشيعة المعتدلة من الإمامية والجماعة السنية .
هذا الاختبار الذي أجراه محمد عبده في تراث جمال الدين الأفغاني ،
والذي أدى به إلى أن يتخير وسيلة أخرى : هي وسيلة « التربية » ،
دفع بعض النكبات إلى أن ينظروا إلى الشيخ محمد عبده — كما تقدم — على
أنه تربوي . أو مصلح ديني ، وليس لعملة صلة بالسياسة أو الحركات السياسية !!

ودفع هؤلاء الكتاب بالتالى إلى أن يحكموا على نشاط محمد عبده بأنه فى اتجاه
يغاير تماماً اتجاه جمال الدين الأفغانى !!!

ولكن إذا قصد بالسياسة : العمل على تخليص البلاد الإسلامية من الاستعمار
الغربى ، أو إذا قصد بها مقاومة هذا الاستعمار . . . فإن كلا من جمال الدين
ومحمد عبده ، هدف إلى مقاومة الاستعمار الغربى ، وتخليص البلاد الإسلامية
من هذا الاستعمار ، فالغاية لم تتخلف عند أحدهما ، والأسس التى يجب أن
تؤدى إلى ذات الغاية لم تتغير فى نظر واحد منهما أيضاً .

كذلك حاول بعض الكتاب ، أن يضع فرقاً آخر بين جمال الدين
ومحمد عبده وراء الوسيلة عند كل منهما ، وهو : أن « جمال الدين ، اسلامى
عالمى يسعى إلى تكتيل المسلمين جميعاً تحت حكومة واحدة أو فى ظل
اتحاد عام ، بينما « محمد عبده ، وطنى مصرى قصر نشاطه على وطنه مصر ! »
ولكن إذا روعى أن الأسس التى أقام عليها « محمد عبده ، نظامه التربوى ،
والتي جعلها مقدمة لتخليص البلاد الإسلامية من الاستعمار الغربى ، أو لرد
الاعتداء الغربى المسيحى على الشرق الإسلامى ، هى نفس الأسس التى اتخذ
منها « جمال الدين ، دعائمه فى مقاومة الاستعمار الغربى وفى كفاحه السياسى ،
وهى : الرجوع إلى القرآن ، وإلغاء التقليد ، وإعمال الاجتهاد ، ومحاربة
البدع والسليكات . . . إذا روعى هذا فإن هذه التفرقة بين الاثنين تغدو غير
مفهومة ، على النحو الذى قصد إلى إرازه . . . إلا على اعتبار أن محمد عبده
جعل مصر « حقلاً ، تجارية التربية .

ثم إنه لم يثبت من جانب آخر أن « جمال الدين ، حدد غايته الأخيرة
تجديداً واضحاً بإقامة حكومة واحدة تخضع لسلطانها كل البلاد والشعوب
الإسلامية . . . وإنما الذى ثبت فى كتاباته فى مجلة « العروة الوثقى » ،

أن غايته : هي « الجامعة الإسلامية » بين الشعوب الإسلامية .. وقد فهم بعض الكتاب من كلمة « الجامعة الإسلامية » : الوحدة الإسلامية ، وتركوا المعنى الآخر لهذه الكلمة وهو : « الرابطة » أو « الترابط » . . . في حين أن كلمة « الجامعة » في اللغة العربية أقرب إلى المعنى الثاني منها إلى المعنى الأول ، وقد عبر جمال الدين هو نفسه تعبيراً واضحاً صريحاً بأنه لا يريد حكومة إسلامية واحدة ، بل يريد تعاوناً وترابطاً أخوياً إسلامياً !

على أن هناك شيئاً آخر يتميز به « محمد عبده » في علاقته بجمال الدين من جانب ، عن « محمد بن عبد الوهاب » في صلته بابن تيمية من جانب آخر ، وهو : أن جمال الدين و« محمد عبده » واجها حلقة من حلقات الاعتداء الغربي المسيحي على الشرق الإسلامي ، لم يواجهها ابن تيمية ولا تلميذه محمد بن عبد الوهاب من بعده . . . وهي حلقة « الدراسات الإسلامية » التي يقوم بها المستشرقون الغربيون ، لا لمصلحة الاستعمار الغربي فحسب ، وإنما تنفيساً للعداوة التقليدية التي تخلفت عن الحروب الصليبية قبل كل شيء ١١ ولم يستطع بعض الدارسين من علماء المسيحيين للتراث الإسلامي أن يخففوا من حدتها على نفوسهم عند مباشرة هذه الدراسة باسم « العلم » الذي مفهومه : الوسيلة المحايدة لخدمة الإنسانية ، فضلاً عن أن يتخلصوا من هذه العداوة تماماً ١٢

وهكذا واجه جمال الدين « رينان » - المستشرق الفرنسي ومستشار وزارة الخارجية الفرنسية في شئون شمال إفريقيا الإسلامية ، وسمع منه رأيه في الإسلام والمسلمين . . . واضطر كل من : جمال الدين و« محمد عبده » - أن يشرحوا بعض تعاليم الإسلام ، التي اتخذ منها « رينان » ، دوهانوتو ، مركز الهجوم على الإسلام . كما اضطر أن يفرقا في غير لباس : بين الإسلام كدين مصدره القرآن

والسنة الصحيحة ، وبين عمل المسلمين وأفهامهم في القرآن والسنة في قرات -
متابعة ، كصورة تبعد وتقرب من مصدرى الإسلام ، ولكنها على كل حال -
ليست مصدراً للإسلام كالأقرآن والسنة ١١

يقول الشيخ محمد عبده في ذلك :

د عند النظر في أى دين ، للحكم له أو عليه في قضية من القضايا ،
يجب أن يؤخذ بمحصاً بما عرض عليه من بعض أهله ، أو محدثاتهم التي
ربما تكون جاءت من دين آخر ١ فإذا أريد أن يحتج بقول أو عمل
لأتباع ذلك الدين في بيان بعض أصوله ، فليؤخذ في ذلك بقول
أو عمل أقرب الناس إلى منشأ الدين ، ومن تلقوه على بساطته التي ورد
بها من صاحب الدين نفسه ، (١) .

فالحكم إذن بالفرقة بين د جمال الدين ، و د محمد عبده ، - فيما عدا
الوسيلة والطريق - يحتاج إلى قليل أو كثير من البحث والاختبار .

وربما يقال : إن الشيء الذي واجهه جمال الدين ومحمد عبده من دراسات
علماء الغرب للإسلام ، كحلقة من حلقات الاعتداء على الإسلام ، وكسبب من
أسباب رد الفعل في استمرار الحركات الإسلامية في العالم العربي والإسلامي ، متجهة
هذا الاتجاه المناوئ للغرب المسيحي . . . قد واجهه ابن تيمية من قبل في وقته ،
وكان سبباً في أن يؤلف كتابه : رد الصحيح على من بدل دين المسيح ، ١
ولكن واقع الأمر ، أن الذي كتبه ابن تيمية في كتابه هذا ليس رداً
على هجوم باسم الدراسات الإسلامية موجه للإسلام . . . وإنما هو تقدير
للمسيحية في أُناسها الأربعة من وجهة نظره الإسلامية .

(١) كتاب الإسلام وانصرانية : ص ٢٢

وأخيرا . . .

إن كلا من محمد عبده وجمال الدين نادى بإحياء الكتب القديمة ، وبالأخص تلك التي تمثل « الأصالة » والإمامة في الرأي والفهم . . .

ترى هل كان أحدهما على إحياء هذه الكتب رد فعل لصنيع المدارس التبشيرية والإرساليات الثقافية الغربية المسيحية التي انتشرت في شاطئ الشام (لبنان) على البحر الأبيض المتوسط على أثر الحروب الصليبية ، وفي مصر بعد حملة نابليون ، وهي التي حاولت فيما بعد أن تجعل اللغة « العامية » اللغة الأولى في الكتابة والحديث للبلاد العربية ، وبذلك تحول هذه اللغة العامية - بعد انتشارها على عمر الزمن - دون تلاوة القرآن وفهمه . . . كما حاولت أيضاً أن تضع حداً فاصلاً بين التراث الماضي للفكر الإسلامي والجماعة الإسلامية ، عن طريق « تمجيد الجديد لأنه جديد ، والخط من قيمة القديم لأنه قديم ؟ ؟

وكما أن محمد عبده يتميز عن جمال الدين في التعاليم المشتركة بينهما على النحو السابق ، يتميز عنه هنا في جانب إحياء التراث العربي الإسلامي القديم بنفس الطريقة التي تميز بها من قبل . . . فقد ضرب المثل العملي في هذا الجانب ، ولم يقف عند حد المطالبة بتحقيقه من الوجهة النظرية ، بل أضاف إلى المطالبة بذلك أن أخرج عدة كتب قديمة ، كما شرح عدداً آخر منها .

التجديد في الفكر الإسلامي

اتجاه الفكر الاسلامى منذ بداية القرن العشرين :

منذ نهاية القرن التاسع عشر . . . بعد وفاة جمال الدين الأفغانى ، وبعد أن توفر الشيخ محمد عبده ، على ماسماه الإصلاح الدينى ، وبعد أن ظهر . مصطفى كامل ، كزعيم لحركة المقاومة السياسية . . اتجه الفكر الإسلامى المقاوم للاستعمار الغربى هنا فى رقعة الشرق الأدنى إلى شعبتين :

● الشعبة الأولى : اتجهت إلى التعبئة الروحية والإصلاح الدينى ، عن طريق عرض الإسلام عرضاً واضحاً ، والعمل على جعله أساساً فى التربية الوطنية . وسبيل ذلك : إصلاح الأزهر ، وإحياء الكتب القديمة . . . وقد مثلت المدرسة السلفية ، التى قادتها مجلة المنار، هذه الشعبة بعد وفاة الشيخ محمد عبده .

● والشعبة الثانية : اتجهت إلى تعبئة الحساس القومى فى الجيل الناشئ ، عن طريق : الصحافة ، والاجتماعات العامة ، ثم عن طريق تأسيس الجامعة المصرية ، ، بسعى من مصطفى كامل نفسه .

ففكرة الجامعة المصرية، وجدت أولاً لخدمة القضية المصرية ، وهى قضية التحرر من الاستعمار الغربى . وتفكير الجامعة ، ، هو نوع من التفكير يتجه إلى مقاومة الاستعمار الغربى عن طريق تخريج أحرار فى التوجيه غير خاضعين لنظام التعليم الرسمى إذ ذاك ، وهو نظام وضعه الاحتلال البريطانى ، ولم تزل رواسب هذا النظام باقية فى اتجاه المدرسة المصرية إلى وقت قريب :

وروى إذ ذاك - لتحقيق هدف الجامعة ، - أن يبعد بها عن الطابع الرسمى والإشراف الحكومى . وأنشئت بهذا الطابع سنة ١٩٠٨ م ، واستمرت

بعيدة عن الإشراف الحكومى فترة طويلة من الزمن ، إلى أن ضمها « على ماهر » ،
فى سنة ١٩٢٥ م إلى التعليم الحكومى ، على أن يحتفظ باستقلالها .
وفى جو « الجامعة » . . .

وفى داخل الاتجاه السياسى « القومى » ، الذى يعد متوازياً مع اتجاه
« الإصلاح الدينى » ، إذ كلاهما يهدف إلى مقاومة الاستعمار الغربى . . .
فى هذا وذاك ، قام ما يعرف بـ « التجديد والمجددين » ، أو ما يصح أن يطلق
عليه : « الفكر الإسلامى المغربى » ، Westernized . . .

إنه ذلك الفكر فى المجتمع الإسلامى الذى يسير فى اتجاه الفكر الغربى ، أو بمعنى
أدق ذلك الفكر الذى يسير إما فى اتجاه « الاستشراق » ، وتوجيه الدراسات
الإسلامية فى الجامعات الغربية ، أو فى الاتجاه « الطبيعى » العلمى هناك .
يقول المستشرق الإنجليزى جيب Gibb فى تحديد هذين الاتجاهين (١) :

« إن النتائج التى أعقبت نشاط الشيخ عبده اتجهت بعده إلى اتجاهين متقابلين :
• « فن جانب نشأ محيط (مدنى) فى التفكير : صور على أنه « التجديد » .
وهو يقوم على الاحتفاظ بالعقيدة الإسلامية ، ولكنه متأثر فى قوة
بالأفكار الغربية . . . والمثل التقدمى لهذا التجديد يميل إلى « العلمانية » ،
التي تهدف إلى فصل (الدين) عن (الدولة) ، والاستعاضة بالنظام الغربى
(للقانون) عن الشريعة الإسلامية ا

« وقد طبقت مبادئ (العلمانية) فى تركيا بعد إلغاء الخلافة العثمانية
فى سنة ١٩٢٤ م . . . وفيما عدا تركيا من البلاد الإسلامية يجد هذا الاتجاه
سنداً قوياً له ، ولكن مع موقف معتدل بعض الاعتدال من المؤسسات
والتقاليد الإسلامية ا ومهما كانت نظرات المشجعين (لالمانية) فى البلاد

(١) فى كتابه « المذهب الحمدى » ، ص ١٣٥

الإسلامية إلى القانون والسياسة ، فوقفهم التوجيهى يمكن أن يلخص :-

— فى الرفض العام لتعاليم القرون الوسطى (فى الإسلام ١) كسلطة
لا تعقيب عليها

— وفى الاحتفاظ بالحرية الإنسانية فى تقدير الأشياء ، وفى كون
العقل وحده هو الفيصل فى ذلك - (وليس الإسلام) ١١

• ومن جانب آخر تكون حزب دينى : يسمى نفسه بـ « السلفية » ،
وهو يتفق مع الاتجاه العلمانى فى رفض سلطة تعاليم القرون الوسطى ، ولكن ،
مع قبول القرآن والسنة ، كأساس للفصل فى الحقائق الدينية .

« وهؤلاء السلفيون ، فى مقابل المجموعة العظمى من علماء الأزهر : يعتبرون ،
مصلحين ، وفى مقابل المجددين أو العلمانيين : يرفضون مذهب « الحرية العقلية » .
الذى هو وليد الغرب وكان زعيم هذا الاتجاه الإصلاحى السلفى تليذ .
الشيخ عبده : محمد رشيد رضا السورى الذى توفى ١٩٣٥ م ، ... »

فالتجديد إذن — فى رقعة الشرق الأدنى — منذ بداية القرن العشرين :
هو محاولة أخذ الطابع الغربى ، والأسلوب الغربى فى تفكير الغربيين ،
سواء : فى تعبيرهم عن الدين ، أو فى تحديد مفاهيمه ومفاهيم الحياة التى
يعيشونها ، أو فى تقديرهم للثقافات الشرقية الدينية والإنسانية .
يقول صاحب « مستقبل الثقافة فى مصر » :

« فهى — أى مصر — إنما أنشأت تلك الجامعة لترفع بالشباب المصرى
عن ذلك التعليم الآلى الذى فرضته عليهم الظروف ، ولترقى بهم إلى تعليم
حر مستقل ، يهيئهم أو يهيىء بعضهم على الأقل ليكونوا علماء أحراراً
مستقلين . والظاهر أن مصر لا تريد أن تعبت ولا أن تهزل حين تقرر
أنها تريد أن تكون من شبابها علماء أحرار مستقلين ، يفهمون أمثالهم .

في الأمم الأخرى ، ويثبتون لهم ، ويشاركونهم في الإنتاج العلمي الحر
المستقل الذي لا تقوم الحضارة بدونه ، ولا تستطيع أن تثبت ولا أن تنمو
إلا إذا اتخذته لها أساساً ، (١) ١١

كما يقول :

« الجامعة تمثل العقل العلمي ، ومناهج البحث الحديثة ، وتتصل اتصالاً
مستمراً بالحياة العلمية الأوروبية ، وتسعى إلى إقرار مناهج التفكير الحديث
شيئاً فشيئاً في هذا البلد ، (٢) ١١

وصاحب مستقبل الثقافة في مصر ، يذهب في طلب الأخذ
عن الغرب وسلوك طريقهم في البحث والتعليم إلى أن يبدأ بذلك
منذ مرحلة التعليم الثانوي ، ولهذا يوصى بتعليم اللغتين « اللاتينية
واليونانية ، في مرحلة هذا التعليم قبل الجامعة ، ضماناً لمساواة الغرب والسير
معه في اتجاه واحد ١١

ويرى أن ما سلكه الغرب ، يجب أن تسلكه مصر في طريقها التجديدي ...
ومن ذلك تعليم اللغتين اللاتينية واليونانية في التعليم الثانوي ، قبل العالي ١١
يقول :

« وإذا كان كل هذا حقاً ، فليس على مصر إلا أن تنظر إلى الأمم
الحية الراقية : كيف تسلك طريقها إلى تكوين العلماء الأحرار المستقلين ،
ثم تسلك نفس هذا الطريق التي تسلكها هذه الأمم ، (٣) ...

« إن التعليم العالي الصحيح لا يستقيم في بلد من البلاد الراقية إلا إذا

(١) مستقبل الثقافة : ج ٢ ص ٢٨ - ٢٩ (مطبعة المعارف - يوليو سنة ١٩٣٨ م)

(٢) المصدر السابق : ج ٢ ص ٣٩

(٣) المصدر السابق : ج ٢ ص ٢٨٩

زاعتمد على اللاتينية واليونانية على أنهما من الوسائل التي لا يمكن إهمالها ولا الاستغناء عنها . . . فدرس اللاتينية واليونانية في الجامعة لا يغنى عن درسهما في المدارس العامة ، بل يستلزمه استلزماً ، (١) ١١

وقد أوضح المؤلف مرة أخرى معنى هذا « التجديد » في موضع آخر :
« ولكن السبيل إلى ذلك واحدة فذة ليس لها تعدد . . . وهي : أن نسير سير الأوروبيين ونسلك طريقهم ، لنكون لهم انداداً ، ولنكون لهم شركاء في الحضارة : خيرها وشرها ، حلوها ومرها ، ما يُحب منها وما يكره ، وما يحمد منها وما يعاب » (٢) ١١

فإذا كنا نريد هذا الاستقلال العقلي والنفسي ، الذي لا يكون إلا بالاستقلال العلمي والأدبي والفني ، فنحن نريد وسائله بالطبع . . .
« ووسائله : أن نتعلم كما يتعلم الأوروبي . . . » ولنشعر كما يشعر الأوروبي ، ولنحكم كما يحكم الأوروبي ، ثم لنعمل كما يعمل الأوروبي ، ونصرف الحياة كما يصرفها ، (٣) ١١١

فتجديد الفكر في المجتمع الإسلامي هنا ، دعوة إلى مسايرة الأوروبيين : في تفكيرهم وفي خطواتهم في الحياة ، وفي فصل الدين عن السياسة ، وفي إبعاد الدين واللغة عن مجال الترابط . . . « ومن المحقق أن تطور الحياة الإنسانية قد تضي منذ عهد بعيد بأن وحدة الدين ، ووحدة اللغة لا تصلحان أساساً للوحدة السياسية ، ولا قواماً لتكوين الدول » (٤) ١١

والأساس الذي قامت عليه فكرة « التجديد » على هذا النحو ، عند صاحب

(١) المصدر السابق : ج ٢ ص ٢٨٩ ، ٢٩٣

(٤) المصدر السابق : ج ١ ص ٤٥

(٣) المصدر السابق : ج ٢ ص ٤٩ - ٥٠

(٤) المصدر السابق : ج ١ ص ١٥

« مستقبل الثقافة في مصر » : هو أن العقلية المصرية عقلية أوربية ، أو قريبة .
قرباً شديداً من الأوربية ، ولها اتصال وثيق بالعقلية اليونانية ، وبعميدة .
كل البعد عن العقلية الشرقية ١١ وهي منذ قديم الزمان — منذ العهد الفرعوني —
لم تتأثر بالطاريء عليها في أى عصر ، فلم تتغير بالفرس ولا بالرومان ،
ولا بالعرب أو الإسلام . . . يقول :

« وأنا — من أجل ذلك — مؤمن بأن مصر الجديدة ان تبتكر
ابتكاراً ، ولن تخرج اختراعاً ، ولن تقوم إلا على مصر القديمة الخالدة
(الفرعونية ١) . . . وبأن مستقبل الثقافة في مصر لن يكون إلا امتداداً صالحاً
راقياً يمتاز بالحضرة المتهاك الضيف ، ومن أجل هذا لا أحب أن تفكر
في مستقبل الثقافة في مصر إلا على ضوء ماضيها البعيد (الفرعوني ١) ، وحاضرها
القريب (وهو الاتجاه الحر في التفكير) . . . »

« ومعنى هذا كله واضح جداً : وهو أن العقل المصرى (القديم ١) لم يتصل
بعقل الشرق الأقصى اتصالاً ذا خطر ، ولم يعيش عيشة سلم وتعاون مع العقل
الفارسي ، وإنما عاش معه عيشة حرب وخصام !

« معنى ذلك أن العقل المصرى قد اتصل من جهة : بأقطار الشرق القريب
(الشام وفلسطين والعراق) اتصالاً منظماً مؤثراً في حياته ومتأثراً بها ،
واتصل من جهة أخرى : بالعقل اليونانى منذ عصوره الأولى اتصال تعاون وتوافق .
وتبادل مستمر منظم للمنافع في الفن والسياسة والاقتصاد . . . إن العقل
المصرى منذ عصوره الأولى ، عقل إن تأثر بشئ فإنما يتأثر بالبحر الأبيض
المتوسط ، وإن تبادل المنافع على اختلافها فإنما يتبادلها مع شعوب البحر
الأبيض المتوسط ، (١) ١١

«... فأما المصريون أنفسهم فيرون أنهم شوقيون ، وهم لا يفهمون . من الشرق معناه الجغرافى اليسير وحده ، بل معناه العقل والثقافى ! فهم يرون أنفسهم أقرب إلى الهندى والصينى واليابانى ، منهم إلى اليونانى والإيطالى والفرنسى ! وقد استطعت أن أفهم كثيراً من الخطأ ، وأسبغ كثيراً من اللفظ ، وأفسر كثيراً من الوم ، ولكنى لم أستطع قط ولن أستطيع فى يوم من الأيام أن أفهم هذا الخطأ الشنيع ، أو أسبغ هذا الوم الغريب ، (١) ١١

«وكانت مصر من أسبق الدول الإسلامية إلى استرجاع شخصيتها القديمة (١) التى لم تنسها يوماً من الأيام... فالتاريخ يحدثنا بأنها قاومت الفرس أشد المقاومة ، وبأنها لم تطمئن إلى المقدونيين حتى قنوا فيها ، وأصبحوا من أبنائها واتخذوا تقاليدها وسننها لهم تقليداً وسناً ١١

«والتاريخ يحدثنا كذلك ، بأنها قد خضعت لسلطان الإمبراطورية الرومانية الغربية والشرقية على كره مستقر ومقاومة متصلة ، فاضطر القياصرة إلى أخذها بالعنف وإخضاعها للحكم العربى ١١

«والتاريخ يحدثنا كذلك ، بأن رضاها عن السلطان العربى بعد الفتح لم يبرأ من السخط ، ولم يخلص من المقاومة والثورة ، وبأنها لم تهدأ ولم تطمئن إلا حين أخذت تسترد شخصيتها المستقلة فى ظل ابن طولون ، وفى ظل الدول المختلفة التى قامت بعده ١١

«فالمسلمون إذن فطنوا منذ عهد بعيد إلى أصل من أصول الحياة الحديثة ،

(١) المصدر السابق : ١٥ ص ١٥

وهو : أن السياسة شيء والدين شيء آخر ، وأن نظام الحكم وتكوين
الدول إنما يقومان على المنافع العملية ، قبل أن يقوموا على شيء آخر !

« وهذا التصور هو الذي تقوم عليه الحياة الحديثة في أوروبا . . . فقد
تخففت أوروبا من أعباء القرون الوسطى ، وأقامت سياستها على المنافع
الزمانية ، لا على الوحدة المسيحية ، ولا على تقارب اللغات والأجناس ، (١) ١١
« فأما الآن وقد عرفنا تاريخنا ، وأحسنا أنفسنا ، واستشعرنا العزة
والكرامة ، واستيقنا أن ليس بيننا وبين الأوربيين فرق في الجوهر ،
ولا في الطبع ، ولا في المزاج ، فإن لا أخاف على المصريين أن يفنوا
في الأوربيين ، (٢) ١١

وفيما تقلناه هنا من « مستقبل الثقافة في مصر » ، خاصة بالأسباب
التي تدعوه إلى فهم « التجديد » على أنه مساهمة للغربيين في كل شيء ، أشار
المؤلف إلى شيئين :

• إلى أن اتصال العقل المصري القديم بالعقل اليوناني كان اتصال
تعاون وتوافق ، وتبادل مستمر منظم للمنافع : في الفن ، والسياسة ،
والاقتصاد . . . ويوضح هذا التفاعل نص منقول عن مولانا محمد علي ،
في تعليقه على ترجمة القرآن الكريم (٣) . . . يقول :

« في سنة ٣٣٢ قبل الميلاد فتح الإسكندر مصر ، وبنى مدينة
الإسكندرية . ومن هذا التاريخ ظهرت مرحلة جديدة في ثقافة مصر ،
فقد اختلطت الثقافة المصرية بالفكر الإغريقي وغيره ، وأصبحت في طبيعتها
ثقافة عالمية !

(١) المصدر السابق : ١٠ ص ١٧ ، ١٨ (٢) المصدر السابق : ١٠ ص ٦٣

(٣) المصدر السابق : ١٠ ص ٤١٣

« وفي وقت هيرودوت تأثر العقل الإغريقي الحساس بـ (الأسرار) Mystery والحكمة المصرية... وبهذا صارت أرض مصر عالمية : في الدين ، والثقافة ، والفلسفة .

« وبعد أن ضمت مصر في سنة ٣٠ قبل الميلاد إلى الإمبراطورية الرومانية ، أصبحت عبادة الإله (المصرى) Serapis شائعة في قلب الإمبراطورية الرومانية . »

فالعقل المصرى القديم إذن ، كان عقل السحر والحكمة ، وعابداً للإله Serapis ، وقد بقي هذا العقل دون أن يتفاعل في انسجام مع الثقافة العربية الإسلامية ١١ ولذا كانت مصر أسبق الدول الإسلامية إلى استرجاع شخصيتها القديمة التي لم تنسها يوماً من الأيام ، ولم تهتدا ولم تطمئن إلا حين أخذت تسترد شخصيتها المستقلة في ظل « ابن طولون » ، وفي ظل الدول المختلفة التي قامت بعده ١١

• الأمر الثانى الذى أشار إليه صاحب « مستقبل الثقافة فى مصر فى هذا المقام هو : أن تطور الحياة الإنسانية قد قضى منذ عهد بعيد ، بأن وحدة الدين ووحدة اللغة ، لا تصلحان أساساً للوحدة السياسية ، ولا قواماً لتكون الدول ١ والمسلمون من أجل هذا ، فطنوا منذ عهد بعيد إلى أن السياسة شيء والدين شيء آخر ، وأن نظام الحكم وتكوين الدول ، إنما يقومان على المنافع العملية قبل أن يقوما على شيء آخر ، وهذا أصل من أصول الحياة الحديثة ١١

ولا أدري إذا كان المؤلف (١) لا يزال يرى الآن: أن الترابط بين الجامعة العربية

(١) يشغل سيادته الآن منصب رئيس اللجنة للجنة الثقافية فى جامعة الدول (العربية) ، كما حصل على جائزة (الدولة) التقديرية

على أساس من اللغة العربية والتاريخ العربى المشترك يمكن أن يستثنى من هذا الأصل للحياة — أى إلغاء اللغة ووحدتها ، والدين ووحدته — فى ترابط الشعوب وتكوين الدول ؟ ولعلهما إذا أُلغى اعتبارهما فى الترابط فى الشعب الواحد وتكوينه ، فإلغاؤهما أولى فى الترابط بين جماعات عديدة ودول متفرقة ١١

وعلى كل حال . . . نخلص بما قاله هنا إلى أن : التجديد هو أخذ كل ما عند الغربيين : من فكر ، ومنهج للبحث ، وحضارة ، وعادات ، وتقليد فى فصل الدين عن السياسة . . . الخ .

ود التجديد ، يرى أن ذلك هو الذى يناسب العقلية المصرية التى لم تتغير بأحداث الشرق الثقافية . وفى مقدمتها الفتح الإسلامى العربى ، وبقيت على وضعها القديم الفرعونى فى انسجام وتعاون مع العقلية اليونانية ، وعقلية البحر الأبيض المتوسط ١١

ف د التجديد ، فى الفكر الإسلامى الحديث فى رقعة الشرق الأدنى : محاولة — لا احتياط فيها — لمتابعة التفكير الأوروبى : فى اتجاهه ، وفى أحكامه ، وفيما فصل فيه من مشاكل الحياة ، وفى مدارسه ١١ ومكان هذا التجديد المختار هو الجامعة المصرية ، ، والقائمون على أمرهم العلماء الأحرار المستقلون ، .

أما عدا ذلك من المؤسسات الدراسية القائمة : كالأزهر ، فلا يصح لهذه الرسالة ١١ بل لا يصلح حتى للإشراف على توجيه اللغة العربية، والدراسات الإسلامية ١١ يتحدث صاحب د مستقبل الثقافة فى مصر ، - عن (الأزهر) فى سخرية ، وفى تحريض للقائمين بأمر الحكم على أن لا يحفلوا بأمره ولا برأى رجاله :

د فلا هو — الأزهر — كسب من حرية الرأى ، ولا هو حصل من العلم

الحديث ، ولا هو عرف من اللغات السامية ، ولا هو أقرن من علوم اللغة العربية نفسها ولا آدابها ما يؤمله لهذا الإشراف ، فضلا عن أن يجعل إشرافه — على اللغة العربية — نافعا مفيدا،^(١) ١١

د يجب أن تنظر إلى اللغة العربية نظرة مدنية صريحة ، وأن نعالج أمورنا كلها على هذا النحو ، في غير تردد ولا اضطراب ، وفي غير خوف ولا إشفاق ١١

د لنسا انتهينا إلى عصر يجب أن تكسب فيه سوق التجارة باتهام الناس بالخروج على الدين،^(٢) ١١

د فقد أحس المشرفون على شئون التعليم منذ أكثر من نصف قرن ، أن تعلم اللغة العربية يحتاج إلى كثير من العناية ، ليصبح ملائما للتقدم الذي ظفرنا به في التعليم المدني ١ وأحسوا أن (الأزهر) لا يستطيع أن ينهض بهذه المهمة ، لمكانه حيثئذ من الإشراف في المحافظة ، والامتناع عن التجديد ، والعجز عن أن يسيغ العلم الحديث ، بل عن أن يقبل التفكير فيه،^(٣) ١١

ويذكر المؤلف — بطريق ضمني — عجز (الأزهر) عن الصلاحية للإشراف على الدراسات الإسلامية ، في قوله :

د وليس من شك في أن طبيعة الحياة العصرية ، تقتضي أن تعنى (كلية الآداب) عناية خاصة بالدراسات الإسلامية على نحو على صحيح ١ لأن (كلية الآداب) متصلة بالحياة العلمية الأوروبية ، وهي تعرف جهد (المستشرقين ١) في الدراسات الإسلامية ١١ ومن الحق عليها أن تأخذ بنصيحتها

(١) مستقبل الثقافة : ص ٢٠٠

(٢) المصدر السابق : ص ٣١١

(٣) المصدر السابق : ص ٣٧٢

من هذه الدراسات ، لتلائم بين جهود مصر التي ترى لنفسها زعامة البلاد الإسلامية وبين جهود الأمم الأوروبية ، ١

طابع التفكير الغربي :

أما التفكير الغربي الذي يجب أن يتبع هنا في مصر : في منهجه ، وفي أحكامه . . . في موضوعات البحث ، شرقية أو غربية ، باسم «التجديد» . . . فهو ليس إلا تفكير (القرن التاسع عشر) يومئذ ١١ يجب أن يُتَّبَعَ هذا التفكير منذ أن نشأت حركة «التجديد» في مصر ، وتولت زعامتها «الجامعة» ، وبشرت هذه الزعامة «كلية الآداب» ، أو أريد لها أن تباشرها ، ومنذ دعا لهذه الحركة التجديدية صاحب «مستقبل الثقافة في مصر» ١١

والتفكير الغربي في (القرن التاسع عشر) ، هو التفكير المادى الطبيعي الذى انتهى بالأوربيين إلى ذروة الاستعمار الغربى للبلاد الإسلامية ، ولبلاد المواد الأولية في أفريقية وآسيا للصناعة الأوربية ، ثم إلى قيام الشيوعية الروسية في أعقاب الحرب العالمية الأولى سنة ١٩١٧ م ١١ وهذا التفكير المادى يقوم جملة على تمجيد القوة المادية والمظاهر الحضارية الآلية والتفسير الاقتصادى للتاريخ البشرى ، كما يقوم على التقليل من شأن الروحانية الدينية والمثالية الإنسانية ، أى على التقليل من المعاني والأهداف التى تنسم بسمه الإنسانية ، أو الدينية الأخلاقية ١١

ف «التجديد» الفكرى في مصر ، أو الفكر الإسلامى «المغرب» ، أخذ نفس الطابع ، واحتكم إلى نفس المقاييس التى يحتكم إليها تفكير (القرن التاسع عشر) ، وهو ما يسمى باتجاه الماديين العلميين ، أو التفكير المادى الطبيعى ١ وانزلق هذا «التجديد» في مصر ، بشعور أو بدون شعور ، إلى نفس الهدف.

الذى هدف إليه ذلك التفكير . . . وهو تمجيد القوة المادية ، والتقليل من شأن
الروحية أو المثالية الإنسانية II

ود الغرب ، قد مجد القوة المادية يومئذ : لأنه يمتلكها ... وخفف من وزن.
الروحية والمثالية الإنسانية : لأنه لا يريد في الجانب العمل أن يسلك مع
الشعوب التي استعمرها نفس السلوك الخاص بأصحاب القوة المادية - وهم
الأوروبيون ، كما تحتم ذلك الروحية الدينية أو المثالية الإنسانية (١) II

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى رأى الغرب ، في ضعف الشعوب المستعمرة -
وهي الشعوب الإسلامية في رقعة العالم الإسلامي ، فرصة يربط فيها بين مظاهر
الضعف عندهم وبين «ثقافتهم» ومصدر هذه الثقافة ، حتى يحول في وقت ما
- قرب أو بعد هذا الوقت - بينهم وبين التمسك بهذه «الثقافة» واحتضانها .
كما رأى في ضعف هذه الشعوب نفسها فرصة أخرى للتفيس عن «الصليبية»
التي دفعته فيما مضى ، وبتحريض من الكشاكشة والكنيسة الغربية ، إلى
الاعتداء على البلاد الإسلامية مدة ثلاثة قرون تقريباً باسم الصليب ،
دون أن يحصل على هدفه الأصلي : وهو طرد المسلمين من بيت المقدس ،
ولإبعاد السيادة الإسلامية عن «مزار المسيحية» ، ودون أن يحصل على مغنم
آخر سريع إذ ذاك II

(١) • التفكير المادى العلمى أو الطبيعى ينقسم إلى اتجاهين :

— الاتجاه الميكانيكى Mechanistic Materialism : وهو لا يرى وجوداً للروح
أو العقل ، فضلاً عن أن ينسب إليهما تدير الجسم

— الاتجاه المادى الديالكتيكى Dialectical Materialism وهو للذهب المادى الماركسى ،
ويرى وجود العقل والروح ، ولكن وجودها بعد وجود المادة وتابع لوجودها ... ومعنى ذلك
أنه : إذا فُتت المادة فلا بقاء للروح أو العقل ، والله : لأنه خال عن المادة لا وجود له -

(٢) • الاتجاه الروحى Spiritualism : هو الذى يرى وجوداً للروح ، سابقاً على المادة ،
وليس متوقفاً عليها . ولذا يقول بالله ، كلمة لكون... وهذا الاتجاه يقابل الاتجاه المادى بضميه .

وفي مجال التنفيس الصليبي جال « الاستشراق » جولاته هنا في بحث الإسلام
وعرض تعاليمه... جال جولاته باسم البحث العلى والمعرفة العقلية ، وصيانة
تراث الإنسانية الماضى ١١

أثر الحملة الصليبية في تشويه الإسلام :

يحدثنا صاحب كتاب : « الإسلام على مفترق الطرق »^(١) عن أثر (الحملة
الصليبية) في تشويه الإسلام ، وعن دراسة (الاستشراق) لتعاليمه... يقول :
«... إلا أن الشر الذى بعثه الصليبيون لم يقتصر على صليل
السلاح ، ولكنه كان قبل كل شيء وفي مقدمة كل شيء ، شراً ثقافياً !
لقد نشأ تسميم العقل الأوروبى عما شوهه قادة الأوربيين من تعاليم الإسلام
ومثله العليا أمام الجوع الجاهلة في الغرب ' في ذلك الحين استقرت تلك
الفكرة المضحكة في عقول الأوربيين : من أن الإسلام دين شهوانية ، وعنف
حيوانى ، وأنه تمسك بفروق شكلية ، وليس تزكية للقلوب وتطهيراً لها !
ثم بقيت هذه الفكرة حيث استقرت ١١

«... إن من أبرز الحقائق على ذلك ، الفيلسوف والشاعر الفرنسى
فولتير ، وهو من ألد أعداء النصرانية وكنيستها في القرن الثامن عشر —
لكنه كان في الوقت نفسه مبغضاً مغالياً للإسلام وللرسول الإسلام،^(٢) ١١

(١) الكتاب نقل إلى العربية، وطبع الطبعة الثالثة ١٩٥١م . والمؤلف هو المستشرق النمساوى
ليوبولد فايس... أسلم وتسمى باسم « محمد أسد » ، وتولى رئاسة قسم الشرق الأوسط
في وزارة الخارجية الباكستانية فترة من الزمن
(٢) الإسلام على مفترق الطرق : ص ٥٨

أما وصفه لعمل « المستشرقين » ، فيودعه في عباراته الآتية :

« لا تجد موقف الأوروبي موقف كُرِهٍ في غير مبالاة فحسب — كما هي الحال في موقفه من سائر الأديان والثقافات هذا الإسلام — بل هو كره عميق الجذور ، يقوم في الأكثر على صدور من التعصب الشديد ! وهذا الكره ليس عقلياً فقط ، ولكنه أيضاً يصطبغ بصبغة عاطفية قوية ! »

« قد لا تقبل أوروبا تعاليم الفلسفة (البوذية) أو (الهندوكية) ، ولكنها تحتفظ دائماً فيما يتعلق بـ«دين المذهبين بموقف عقلي متزن ومبنى على التفكير ! »

« إلا أنها حالما تتجه إلى (الإسلام) يختل التوازن ، ويأخذ الميل العاطفي في التسرب ، حتى أن أبرز المستشرقين الأوروبيين جعلوا من أنفسهم فريسة التحزب غير العلمي في كتاباتهم عن الإسلام ! » ويظهر في جميع بحوثهم على الأكثر كما لو أن (الإسلام) لا يمكن أن يعالج على أنه (موضوع) بحث في البحث العلمي ، بل إنه (متهم) يقف أمام قضاة ! » إن بعض المستشرقين يمثلون دور (المدعى العام) الذي يحاول إثبات الجريمة ، وبعضهم يقوم مقام (المحامي) في الدفاع ! » فهو مع اقتناعه شخصياً بإجرام موكله ، لا يستطيع أكثر من أن يطلب له — مع شيء من الفتور — اعتبار (الأسباب المخففة) ! »

« وعلى الجملة ، فإن طريقة الاستقراء والاستنتاج التي يتبعها أكثر المستشرقين تذكرنا بوقائع (دواوين التفتيش) ، تلك الدواوين التي أنشأتها الكنيسة الكاثوليكية لخصومها في العصور الوسطى ! » أى أن تلك الطريقة لم يتفق لها أبداً أن نظرت في القرائن التاريخية بتجرد وغير تحزب ، ولكنها كانت في كل دعوى

تبدأ باستنتاج متفق عليه من قبل ، قد أملاه عليها تعصبها لرأيها ١ ويختار
المستشرقون (شهودهم) حسب الاستنتاج الذي يقصدون أن يصلوا إليه مبدئياً ١١
وإذا تعذر عليهم الاختيار العرفي للشهود عمدوا إلى اقتطاع أقسام من
الحقيقة التي شهد بها الشهود الحاضرون ، ثم فصلوها عن المتن ، أو تأولوا
الشهادات بروح غير على ، من سوء القصد ، من غير أن ينسبوا قيمة
ما إلى عرض القضية من وجهة نظر الجانب الآخر .. أى من قبل
المسلمين أنفسهم ، (١) ١١

وإذن فحركة «التجديد» في الفكر الإسلامى بعد بداية القرن الحاضر ،
تسير : إما في طريق «الاستشراق» ، ودراسة المستشرقين القائمة على تشويه
الإسلام ، وعرض تعاليمه عرضاً مغرضاً ... وإما في طريق الفكر المادى
المنكر للروحانية أو المستخف بها ١١

• ولو استعرضنا من جديد بعض أسس هذه الدراسات
الاستشراقية : كما تصورها «دائرة المعارف الإسلامية» مثلاً، وترددها مؤلفات
زعماء الاستشراق من قساسة المسيحيين وعلماء اليهود ، لأمكننا أن نجعلها فيما يلى :
— «محمد» مصلح دينى أسس ما سماه «الإسلام» ، وأولى أن يسمى
بالمذهب المحمدى . . . محمد بشر ، وقرأ أنه صنعة بشرية ، وصنعة بشرية
يكثر فيها التناقض وعدم الانسجام ١

يقول المستشرق «نيكلسون» في كتابه «الصوفية في الإسلام» :
« والقارئون للقرآن من الأوروبيين لا تعوزهم الدهشة من اضطراب
مؤلفه — وهو محمد ، وعدم تماسكه في معالجة كبار المضلات ١ وهو نفسه

لم يكن على علم بهذه المتعارضات ، كما لم تكن حجر عثرة في سبيل صحابته الذين تقبل إيمانهم الساذج القرآن على أنه كلام الله !! ولكن الصّدق من هنا وجد ، وسرعان ما أظهر نتائج بعيدة الآثار ، (١) ١١

— ود الإسلام ، الذي وضعه محمد ، تأثر فيه بالتعاليم الدينية السابقة عليه ، تعاليم اليهودية والمسيحية ، وبالأخص مسيحية الكنيسة السريانية !! ثم إن «محدا» في اقتباسه من المسيحية حرف الفهم فيما اقتبسه ، لأنه حكم نفسه ومنزلته وقيّمته الإنسانية في فهمها !! فقد أنكر ألوهية المسيح متأثراً بنفسه كإنسان ، ولم يرق هو في تصور نفسه إلى منزله عيسى حتى يتصور أنه «إله» ، كما كان عيسى !!

● ولو استعرضنا بعد ذلك اعتراف المستشرقين لمصادر الإسلام : لوجدناهم يعتبرون أن الإسلام في دراسته : كما يؤخذ من القرآن والسنة ، يؤخذ من تفكير المسلمين في مدارسهم المتنوعة ومذاهبهم المختلفة في تاريخ جماعتهم ! ومعنى ذلك : أن لهذا التفكير نفس الحجية التي للقرآن والسنة الصحيحة . . . وهذا التفكير كذلك : يصور الإسلام تماماً ، كما يجب أن يصوره القرآن والسنة !!

— فالإسلام والمجتمع الإسلامي سواء : أحدهما يصح أن يكون دليلاً على الآخر ، بل يجب أن يكون دليلاً على الآخر !

— والمذاهب الإسلامية في العقيدة والفقه ، تعبيرات صادقة عن القرآن والسنة الصحيحة : والإسلام هو مجموع هذه المذاهب ، بالإضافة إلى القرآن والسنة . . . فلا فرق بين رسالة الله ، وصنعة الإنسان في هذه الرسالة !!

(١) الصوفية في الإسلام: ص ٧ - ٨ ، ترجمة نور الدين شريعة

ومنطق اعتبارهم ان (تفكير المسلمين ومذاهبهم) تساوى فى الحجية
(القرآن والسنة الصحيحة) يؤدى إلى :

— أن تفكير الباطنية ، والصوفية الملاحدة مثلاً ... له نفس الحجية التى
للقرآن والسنة ، ومساو فى القيمة لمذاهب أهل السنة ، ومعتدلى الشيعة !
— وأن الفتاوى التى تصدر عن أصحاب الوظائف الرسمية فى البلاد الإسلامية ،
فى أى عصر وفى ظل أى حكم ... لها نفس الحجية التى للقرآن والسنة !
— وأن أنواع تفسير القرآن الكريم المختلفة ، من صوفية رمزية ، إلى
تعليمية باطنية ، إلى تفسير بالتأويل ، إلى تفسير بالرواية ، إلى تفسير
بالقصص الإسرائيلى ، لها نفس الحجية التى للقرآن !

— وأن الإنسان المسلم فى كل عصر ، وباتسابه إلى الإسلام على أى وجه ...
حجة على الإسلام وسلوكه فى حياته وتأديته لعبادته ، تمثل تعاليم الإسلام
فى الأخلاق والعبادة ! !

هذه نظرة المستشرقين إلى الإسلام ... إلى رسوله فى صلته
بالقرآن ، وإلى مصادره وتقدير هذه المصادر

• أما قسمة الإسلام كريمة وكصدر توجيه فى الحياة فى نظرم : فإنهم
— على نحو ما ذكرنا سابقاً — يخضعون هذه القيمة والحكم عليها إلى
اتجاهات الغرب فى الحياة ، وإلى نظراته وآرائه ، لأنها فى نظرم هى
اتجاهات الحياة الحضارية التى تمثل الصورة الراقية لحياة الإنسان ! !

ولا يسلك المستشرقون مسلك المسلمين فى التدليل على قيمة الإسلام
فى صلته بالحياة بحال المجتمع الإسلامى الأول على عهد الرسول
وصحابته إذ هذه الحال التى كانت للمجتمع الأول لا تقوم

في نظرهم دليلا على اقيمة التوجيهية للإسلام ، كجملة من المبادئ والوصايا في حياة الإنسان !! إن سيادة المسلمين إذ ذاك - كما يذكر - كانت بالسيف والقوة ، ولم تكن نتيجة للروحية والتوجيه الديني ! ثم إنها كانت لفترة قصيرة ، انحطت بعدها أفهامهم ومداركهم ، وسقط مستواهم في الحياة والتوجيه ، مما يدل على أن الإسلام كدين ، غير عملي وغير مشر !

فالمستشرقون إذن (لا يقيمون) الإسلام من نفس تعاليمه ومبادئه ، ومن علاقة هذه التعاليم بطبيعة الإنسان وتوجيهه كفرد ، وتوجيه مجتمعه ، كما (يقيم) كل دين أو مذهب فلسفي عند تقديره والحكم عليه !! إنهم لا يريدون أن يسلكوا هذا الطريق ، رغم أنهم يدعون أن بحثهم في الإسلام يقوم على أساس علمي ! وربما يرون - غير مشاركين غيرهم من العلماء الأوروبيين - أن الطريق العلمي في بحث الإسلام ، هو إنكار قيمته مقدما ، وإس تقديره من ذاته ولذاته ، بغض النظر عن الشروح الإنسانية التي جمعت حوله ، وليست من مقوماته الذاتية في شيء !!

وتتلخص هذه الدراسات الاستشراقية للإسلام ، في جوانبها الثلاثة : في الأسس التي قامت عليها ، وفي تقدير مصادر الإسلام ، وأخيرا في (تقييم) الإسلام كدين ... إلى أن توصي المسلمين بالأمور الآتية :

• إن المجتمع الإسلامي ، في صلتة بالإسلام ، لم يكن على نحو قوى إلا لمدى فترة قصيرة : هي الفترة الأولى ، على عهد بدائية المجتمع الإسلامي ! وبدائية هذا المجتمع ، هي التي أوجدت نوعا من التلاؤم بين الحياة فيه وتعاليم الإسلام !! وبعد مضي هذه الفترة القصيرة البدائية ، اتسعت الفجوة بين الطرفين : بين المجتمع وبين الإسلام كمصدر توجيه في الحياة ! وكلما تطورت الحياة بالمجتمع الإسلامي بفعل العوامل الخارجية : الثقافية ، والسياسية

والاقتصادية كلها تخلف الإسلام عن أن يجارى تطور الحياة لهذا المجتمع !
وما زالت الفجوة تتسع ، حتى أعلنت تركيا الحديثة - مقر آخر خلافة
إسلامية - إبعاد الإسلام عن مجال الحياة العامة ، وتركه في ضمير الفرد
مستورا ، لا يعبر عنه الفرد إلا لنفسه فقط ، وفي غير إعلان أو حماس !!

• إن التخلف عن تنفيذ تعاليم الإسلام تمليه الضرورة الاجتماعية ،
تحت ضغط ظروف الحياة المتجددة التي لم يستطع الإسلام أن يكييفها
في ضوء تعاليمه ، ولم يستطع أن يلائم بين تعاليمه وبينها ! والتشديد في
تطبيق تعاليم الإسلام معناه إذن : (العزلة) في الحياة ، و(التخلف) في استخدام
وسائل الحضارة ، والترحيب بالفقر والمرض والجهل للسكان المسلمين -
على نحو ما هو الحال ببلاد الجزيرة العربية التي تطبق الإسلام رسميا !!
أفليست هي إذن النموذج في تطبيق الإسلام !

• إن التطور ، وهو قانون الحياة العام الذي لا مفر من الخضوع له ،
يجب أن يستخدمه المسلمون في إسلامهم ليسا يروا العالم الغربي الحديث ،
ولينجوا من أسباب الضعف والفساد ! ويجب لهذا أن يتطوروا بالإسلام
نفسه كدين !!

ومنا يترشحون هذه السبل لإتمام عملية التطور :

• يجب في تطور الإسلام كدين ، أن يستعان فيه بالمسيحية التي هي
المثل للدين كتوجيه روحى لتصفية النفس ومحبة الله ! وبناء على ذلك ،
يجب أن لا يتشبث الإسلام بتكييف العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وعلاقاتهم
الدولية مع غيرهم ، كما لا يتشبث بتكييف علاقات رؤوس الأموال في
الصناعة والتجارة بين المولدين والعمال أو بين أصحاب الأموال والطبقات

الفقيرة ، فيتدخل بالحل والحرمة ، ويتدخل في تقدير نسبة ما يخصم من الأرباح (كزكاة) لرد طغيان الفقر والعوز ١١

يجب على الإسلام أن يترك أمر هذه العلاقات تركاً تاماً ، لتخضع في حرية مطلقة إلى (المصالح) المشتركة وحدها ، وإلى أحوال (العصر) التي تحدد هذه المصالح ... يجب أن تكون للعلمانية ، المكان الأول هنا ١١

• يجب في تطور الإسلام أن يجارى (المسيحية) في هدفها ، وهو تنمية (المحبة الإلهية) في نفوس المؤمنين به ، ويقصر نشاطه على ترويض المسلمين على هذه المحبة في حياتهم العملية ! يجب أن يأخذوا بـ (الصوفية الحلولية) التي لا تجعل الله بعيداً عن الإنسان وخيفاً له ، بل تجعله (في) الإنسان نفسه حتى يكون قريباً منه ويحبه ، بدلاً من أن يتصوره قاهراً جباراً ، متكبراً عليه ١١١ ...

يقول المستشرق « نيكلسون » :

« يبدأ القرآن بفكرة الله (الواحد الصمد) ، الإله (القادر) الذي تجرد عن المشاعر والميول البشرية ... وهو (سيد) عباده لا والد أبنائه ، و(القاضي) الذي ينزل بالآثمين عدلاً رادعاً ، ويبسط رحمته على من يتقون غضبه بالتوبة والخضوع ويواصلون أعمال البر ... إنه إله «خوف» ، أكثر منه إله «حب» ١١١

« (ولذلك) فإن التفكير الإسلامي - وقد أفرغته الرؤى المخيفة لـ (غضب) الله الذي سينزل بالمذنبين ، قد تنبه في بطن وعسر لأهمية هذه الأفكار الحرة : (الأفكار الصوفية) ، القائمة على (الحب) و «الفناء في الله» ، (١) »

١١

(١) الصوفية في الإسلام : ص ٢٦ ترجمة نور الدين شريعة

وهنا نلاحظ أن المستشرقين يسرفون في تمجيد «التصوف الإسلامي» ، في فترة الأخيرة التي يدعو فيها إلى عقيدة الحلول والفناء في (الحب الإلهي) ، وذلك لأنهم يرون في مثل هذا الانحدار صرفاً للمسلمين عن « الجهاد في سبيل الله » ، فالاعتقاد بـ (الحلولية) يسقط التكليف كلها ، ومن بينها الجهاد !! و (الحب الإلهي) على نحو (الحب الهندوكي) — وهو حب الفناء — يصرف الواهين والعاشقين عن الاحتفاظ بما يسمى (الجماعة) الإسلامية ، التي يدعوها الإسلام — قصد صيانتها ودفع الاعتداء عليها — إلى الكفاح والجهاد !! و (رهبانية) المسيحية التي تقوم على هذا (الحب الإلهي) تناقض فكرة (الجهاد في سبيل الله) تماماً ، كما تعارض مبدأ الزواج وتكوين الأسرة لمن يسلك طريق « الرهبنة » ، ١١١

• الجماعة الإسلامية — كي تتطور — يجب أن تسير وفق المثل الغربية وتتفاعل معها في يئتها الشرقية . . . إذ اتجاهات الغربيين في الفكر وفي الحياة ، قامت على مجموعة من التجارب الإنسانية ، استخدموا في تكوينها الطريقة « العلية » ، وهي الطريقة التي لا تتأثر بخرافة أو عقيدة خاصة ، مستهدفة خير الإنسانية وحدها !!

وإذن ... يجب على المسلمين باسم (العلم) و (التطور) و (الخير العام) أن يكونوا مسيحيين في موقفهم في الحياة ، وفي فهمهم للإسلام كدين !! وهم ليسوا بحاجة إلى أن يكونوا مسيحيين بالانضمام إلى الجماعة المسيحية واعتناق المسيحية — كدين وعقيدة ، بل يجب أن يكون سلوكهم وتحديد موقفهم من أحداث الحياة المتجددة سلوكاً مسيحياً ، وعلى نمط موقف الجماعة الغربية المسيحية !!

وفي تضامن المسلمين مع غيرهم — أى مع الغربيين — لا يكفي أن يكون أحد الجانبين أو كلاهما متساعماً ، بل يجب أن يشترك الطرفان في إيجابية ، على هذا النحو السابق ، في تحقيق المثل والغايات الإنسانية والتضامن العالمى !!

وإذا أراد المسلمون أخيراً أن يعيشوا في أوطانهم غير أذلاء ، فعليهم أن يطوروا دينهم ، ويغيروا فهمهم له ، بما يعود به إلى حال المسيحية ووضعها في الجماعة ، وهو حال العزلة عن الحياة العامة !!

وطريق ذلك :

- أن يبعدوه عن الحكومة ، والدولة ، والسيادة العامة
- وعن علاقة الأفراد بعضهم ببعض
- وأن ينحوا عنه مظاهر القوة المادية وأسبابها ، كالجهاد والرغبة في الحرب والاعتداء !!
- وأن ينحوا عنه مظهر « العنصرية والاستعلاء الذاتى ، الممثل في عدم قبول ولاية غير المسلم على المسلم ، وفي عدم زواج المسلمة بغير المسلم !
- وأن ينحوا عنه كذلك تأكيد الدفع إلى « الحياة الحيوانية » ، هذا الدفع الممثل في إباحة تعدد الزوجات إلى أربع !!
- وأخيراً — وليس آخر — أن ينحوا منه التفريق بين الآتى والذكر في الميراث ، وفي حق الطلاق !!!

● إن على المسلمين أن يعودوا بدينهم به إلى الروحية الخالصة ... إلى محبة الإنسان لله ! يعودون به إلى الاعتراف بوجود (المثل الإلهي) مجسماً في حياة الإنسان — على نحو تأليه عيسى !! وذلك مثل ما صنع غلاة الشيعة في نظرهم إلى إمامهم ، وكما

صنع المتصوفة المتأخرون — وهم عند المستشرقين على حق فيما صنعوا ! — حق ترقى نفس الإنسان المسلم ، وتبتعد عن الحيوانية والرغبة في القوة المادية ، وتقربه من الإنسان الإله .. الإنسان الابن ، النموذج البشرى الإلهى في حياة الإنسان !!
فإله المسلم — على نحو ما يصوره الإسلام في نظرهم — إله حرب ، وشهوة ، واستعلاء ، لا إله عطف ومحبة ... الخ ، بما ذكر قبلا من آرائهم !!

* * *

هؤلاء «المستشرقون» هم (أهل كتاب) — من قساوسة المسيحيين أو علماء اللاهوت من اليهود ، ويواجهون بهذه الدراسات مسلمين لم يزل القرآن يتداول بينهم ! فإن نسي المسلمون ماضى أسلاف هؤلاء القوم مع المسلمين على عهد ظهور الإسلام ، ونسوا اتهاماتهم لرسول الإسلام ولكتابه إذ ذاك ، فإن المسلمين اليوم لا يزالون يتلون هذه الاتهامات ، ولا يزالون يقفون منها ما وقفه من قبل رسولهم وصحابته ، وسيستمرون على هذا النحو طالما هناك قرآن ، وطالما هناك من يتلوه !!!

هم يتلون في قرآنهم :

« وقالوا كونوا هوداً أو نصارى تهتدوا ، قل بل ملة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين ، (١) »

« ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم ، قل إن هدى الله هو الهدى ، ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذى جاءك من العلم ما لك من الله من ولى ولا نصير ، (٢) »

« قولوا : آمنا بالله ، وما أنزل إلينا ، وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط ، وما أوتى موسى وعيسى ، وما أوتى النبيون من ربهم ، لا نفرق بين أحد منهم ، ونحن له مسلمون . »

(١) سورة البقرة : آية ١٣٥

(٢) البقرة : آية ١٢٠

فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد امتدوا ، وإن تولوا فإنما هم في شقاق ، (١) !

كما يتلون في قرآنهم الكريم قوله تعالى :

« زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا ، وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا ،
وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ . وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ
حِسَابٍ » (٢) !

وقوله :

« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوا وَلَعِبًا
مِنَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُم وَالْكَافِرِ أَوْلِيَاءَ ، وَاتَّقُوا اللَّهَ
إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ » (٣) !

ثم قوله :

« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ ، بَعْضُهُمْ
أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ، وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ ، إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ
الظَّالِمِينَ » (٤) !

* * *

إنهم إذ يجعلون قرآن الرسول صنعة بشرية ، لا وحيًا منزلًا من عند
الله ، يحلون لأنفسهم أن يجعلوا أسلوب حياتهم وما يعتقدون نموذج
الحياة الإنسانية !

فالعقدة في الاستشراق إذن : محاولة التدليل على بشرية « القرآن » .
• هذا هو اتجاه الاستشراق . . . وهو أحد اتجاهين صبيغا التفكير الغربي
الذي سيطر على القرن التاسع عشر بالصيغة الخاصة به

(١) البقرة : ١٣٦ - ١٣٧ (٢) البقرة : ٢١٢

(٣) المائدة : ٥٧ (٤) المائدة : ٥١

• أما الاتجاه الثانى - كما ذكرنا آنفا - فهو «المادية العلية» ... وهذه تقوم أساساً على إلغاء اعتبار ما وراء الوجود المشاهد ، وهى بالتالى تعتبر الإيمان بالله والدين القائم على هذا الإيمان ضرباً من العبث أو الخداع فى توجيه الإنسانية ! ومن ثم هى تدعو الإنسانية إلى الإيمان بالطبيعة ، وبما لها من مظاهر ، وبما يدور فيها من تجارب !! ويتفرع عن هذه المادية العلية : «التفسير الاقتصادى للتاريخ» ... وهو أساس مذهب كارل ماركس ، وأساس الشيوعية السوفيتية والدولية معاً .

وهذا الاتجاه الثانى ، وهو اتجاه «المادية العلية» ، سواء فيما يسمى بـ «الوضعية» و«الواقعية» ، أو بما يسمى بـ «التفسير المادى أو الاقتصادى للتاريخ» ... يضاد الدين والتدين ، فى أى صورة من الصور !!

* * *

وإذا عدنا الآن ، بعد هذا ، إلى الحديث عن «التجديد» فى الفكر الإسلامى فى مصر ، أو ما نسميه بالفكر الإسلامى «المغرب» ، فإننا نجد هذا الفكر يسلك إحدى هذين الطريقين :

• إما امتحان القرآن والإسلام بالمقاييس البشرية ، وبما يسمى بالحقائق التاريخية ، ثم ترتيب كل النتائج التى تترتب على ذلك ، وهى النتائج المعروفة فى كتابات «المستشرقين» فى الدراسات الإسلامية .

• أو الدعوة إلى «خرافة الميتافيزيقا» ، أو خداع الدين وكل الآراء التى تتصل بالعالم الذى هو وراء هذا العالم المشاهد ، وهو عالم

« الغيب ، وملكوت « الله » ، على نحو ما جاءت به الأديان ، أو عالم
« الاتجاه المثالي ، على نحو ما يوصف في المدارس الفلسفية العقلية .

المجردود في مصر :

وسنعرض « للجددين » ، في مصر ، منذ أن قامت الجامعة المصرية
في سنة ١٩٠٨ م حتى الآن ، لنقف على الصلة بين ما ينسب إلى هؤلاء
(المجددين) من تفكير وبين ما يعرف لتفكير (القرن التاسع عشر) في أوروبا
في اتجاهيه . . . لنقف على مقدار الوفاء والامانة من (المجددين) المصريين
لذلك التفكير الغربي في القرن الماضي !

فإذا وقفنا على تلك الصلة انضح لنا في غير شك : أن الفكر الجديد
في الشرق الإسلامي هو ذات الفكر « المغرب » ، وأن التجديد هنا في الشرق
الإسلامي هو تقليد لذلك الفكر المغرب ، وقد يكون تقليداً محرفاً !!

● وفي عرضنا لهؤلاء المجددين ستحدث عن أمثلة تمثل الجانبين :
الجانب الاستشراقي ، والجانب الإلحادي

● كما سنلتزم في بيان الصلة بين تفكير (القرن التاسع عشر) في الغرب
من جانب ، وتفكير (المجددين) في الشرق الإسلامي من جانب آخر
- تلك الصلة التي جعلناها الهدف هنا في هذا البحث - عرض نصوص
المجددين في الشرق في مواجهة نصوص أرباب التفكير الأوروبي في القرن
المشار إليه !

بَشَرِيَّةُ الْقُرْآنِ

تعرض فكرة « بشرية القرآن » في إحدى صورتين :

• الصورة الأولى : أنه « انطباع » في نفس محمد (صلى الله عليه وسلم) ، نشأ عن تأثره ببيئته التي عاش فيها بمكانها ، وزمانها ، ومظاهر حياتها المادية والروحية والاجتماعية .

• والصورة الثانية : أنه « تعبير » عن الحياة التي عاش فيها محمد (صلى الله عليه وسلم) بما فيها المكان ، والزمان ، وجوانب الحياة الاقتصادية ، والسياسية ، والدينية والاجتماعية .

وإحدى الصورتين ملازمة للآخرى . . . فإذا كان القرآن انطباعاً منبثقاً من البيئة فهو يعبر عن ذات هذه البيئة ، وبالعكس : إذا كان تعبيراً عن البيئة فقد انطبع أولاً بلا شك في نفس قائله قبل أن يعبر به وقبل أن يقوله ١١ وكلتا الصورتين إذن تفصح عن أن القرآن عمل خاص بمحمد (صلى الله عليه وسلم) ، تأثر فيه كما يتأثر الإنسان العادي ، وعبر به عن المعاني التي كانت في نفسه من بيئته كما يعبر الإنسان عن أية معان تجول بنفسه قد تأثر بها من بيئته ، وانطبع في خاطره من ظروف الحياة التي تحيط به ١١

ويتوقف اختيار إحدى هاتين الصورتين على الأخرى لدى الكاتب الذي يرى « بشرية القرآن » ، على أحوال البيئة التي يعان فيها الكاتب الرأي . فإن كانت بيئة أجنبية غير مسلمة : أمكن مواجهتها بالصورة الأولى ، وهي أن القرآن انطباع نفسي ! أما إذا كانت بيئة إسلامية : فيقتضي الأمر

أن يتبع فيها أسلوب اللف والمداورة ، والصورة الثانية هي الالتي بهذا الأسلوب ، وهي أن القرآن يعبر عن الحياة الجاهلية — أى حياة ما قبل الإسلام — أصدق تعبير ١١

الصورة الأولى :

ولا أريد هنا أن أنقل عن أى مستشرق عبر عن « بشرية القرآن » ، بل سأخير واحداً يعد مثلاً للاتزان بينهم ، وهو المستشرق الإنجليزى « جب ، Gibb » ، أستاذ الدراسات العربية بجامعة هارفارد بالولايات المتحدة الأمريكية .

وسرى من النصوص التى تنقلها عنه هنا من كتابه : « المذهب المحمدى ، Mohammedanism » أنه أثر الصورة الأولى ، بأسلوب يبدو فيه تجنب الألفاظ النابية فيما يحكيه عن الرسول ، وتجنب الصراحة المكشوفة فيما يريد أن يودعه فى نفس القارىء

إن « جب » يرى :

• أن جو (مكة) بما فيه زعامة اقتصادية وسياسية ودينية ، ثم بما فيه من عيوب اجتماعية — كالرق والفوارق البعيدة المدى بين الطبقات ، هو الذى أثر فى نفس محمد (عليه الصلاة والسلام) ليكون صاحب ثورة ! فد (الحياة المكية) — بما فيها من عوامل إيجابية وأخرى سلبية — قد تفاعلت فى نفسه ، وهو يرتبط فى رسالته بهذه الحياة أيماناً ارتباطاً ، بحيث لو كان رجلاً غير (مكى) لما صادف هذا النجاح !

إنه يقول فى ذلك (١) :

« إن (محمداً) ، ككل شخصية مبدعة ، قد تأثر بضرورات الظروف الخارجية

(١) كتاب Mohammedanism : ص ٢٧

(عنه) المحيطة به من جهة ، ثم هو من جهة أخرى قد شق طريقاً جديداً بين الأفكار والعقائد السائدة في زمانه ، والدائرة في المكان الذي نشأ فيه . . .

« وقليل ما هو معروف — على سبيل التأكيد — عن حياته وظروفه المبكرة ولكن الشيء الذي يصح أن يبحث هو ماضيه الاجتماعي .

« لقد كان أحد سكان (مدينة) غير رئيسية ... وليس هناك ما يصح أن يصوره بأكثر من أنه (بدوي) ، شارك في الفكرة والنظرة في الحياة التي كانت للبدو الرحل من الناس :

أ — و (مكة) في ذات الوقت لم تكن خلاه ، بعيداً عن صخب العالم ، وعن حركته في التعامل ... بل كانت مدينة ذات ثروة اقتصادية ، ولها حركة دائمة كمرکز للتوزيع التجاري بين المحيط الهندي والبحر الأبيض المتوسط .

ب — و (سكانها) مع احتفاظهم بطابع البساطة العربية الأولية في سلوكهم ومنشأتهم ، اكتسبوا معارف واسعة بالإنسان والمدن ... عن طريق تبادلهم الاقتصادي والسياسي مع العرب الرحل ، ومع الرسميين من رجال الإمبراطورية الرومانية .

وهذه التجارب قد كونت في زعماء مكة ملكات عقلية ، وضروباً من الفطنة ، وضبط النفس ، لم تكن موجودة عند كثير من العرب .

ج — ثم إن (السيادة الروحية) التي اكتسبها المكيون من قديم الزمان على العرب الرحل ، زادت قوة ونموا بفضل الإشراف على عدد من

(المقدسات الدينية) التي وجدت داخل مكة بالقرب منها .

« وانطباع هذا الماضي الممتاز (مكة) ، يمكن أن نقف على أثره واضحاً
في كل أدوار حياة محمد وبتمثيل إنساني : إن محمداً نجح لأنه كان واحداً
من المكين !

« ولكن بجانب هذا الازدهار في (مكة) ، كانت هناك ناحية أخرى مظلمة
خلفتها تلك الشرور المعروفة بلجاعة اقتصادية ثرية ، فيها فجوات واسعة من
الفقر والفقر ! هذه الناحية ، هي : ناحية الإجرام الإنساني الذي تمثل في الأرقاء
والخدم وفي الحواجز الاجتماعية !! وواضح من دعوة محمد الصارخة
إلى مكافحة الظلم الاجتماعي ، أن هذه الناحية كانت سبباً من الأسباب العميقة
لثورته الداخلية (النفسية) ، !!

فهنا يذكر المستشرق « جب » . . . أن (مكة) كانت فيها حياة زاخرة
بالتجارة والسياسة والدين ، وأنه وجدت فيها زعامة وزعماء ، وأنه وجد ظلم
اجتماعي بين سكانها . . . وأن (الرسول) محمد انطبعت في نفسه كل هذه
الجوانب ، وكان على وعي تام بها ، وترى آثارها في حياته : في قرآنه
وفي كفاحه إلى أن مات !

• ويرى « جب » كذلك أن ثورة الرسول النفسية لم تبرز في صورة (إصلاح
اجتماعي) ، ولم يقم بها على أنه مصلح للحياة الملكية الاجتماعية ، وإنما
برزت في صورة (دينية) وفي صورة أنه (رسول) ، وذلك لأنه أراد أن
يستغل قيم (المقدسات الدينية) بمكة في الزعامة والرواج الاقتصادي !! .
ومعارضة المكين إياه — لذلك — كانت معارضة في الزعامة السياسية ،
وخشية على ازدهارهم الاقتصادي من أن يضعف لو قبلوا دعوته ، ولم تكن

— معارضتهم إياه — بسبب العقيدة والإيمان ١١ وإلا فالقرآن نفسه ، يدل على أن فكرة الوحدانية — وهى الفكرة الأساسية فى الإسلام — كانت معروفة فى غربى الجزيرة العربية ١

يقول د جب ، فى ذلك :

« ولكن نواة هذه الثورة النفسية لم تظهر فى صورة (إصلاح اجتماعى) ، بل بدلا من ذلك دفعته إلى (اتجاه دينى) أعلنه فى اعتقاد ثابت لا يتأرجع : بأنه رسول من الله ، لينذر أتباعه ياتذار الرسل الساميين القديم : توبوا ، فجزاء الله حق ١١ وكل ما جدد بعد ذلك كان نتيجة منتظرة للتصادم بين هذا الاعتقاد (بأنه رسول) وبين الكفر به ، ومعارضته من فريق بعد فريق ، (١) ١١

« وهناك حقيقة واحدة مؤكدة (فى تاريخه) وهى : أن الدافع له كان (دينياً) على الإطلاق ، فمن بدء حياته كداع كانت نظرته إلى الأشخاص والأحداث وحكمه عليهما نظرة تأثر فيها بما عنده من صورة عن الحكومة الدينية وأغراضها فى عالم الإنسان ، (٢) ١١

« ومحمد فى البداية ، لم يكن نفسه على علم بأنه صاحب دعوة إلى دين جديد ١ بل كانت معارضة المكين له ، وخصومتهم له من مرحلة إلى أخرى ، هى التى قادته أخيراً وهو بالمدينة — بعد أن هاجر إليها — إلى إعلان الإسلام كجماعة دينية جديدة ، بإيمانها الخاص ، وبمنشأتها الخاصة .

« ويبدو أن معارضة المكين له لم تكن بسبب محافظتهم وتمسكهم بالقديم ، أو بسبب عدم رغبتهم إفى الإيمان ... بل ترجع أكثر عما ترجع إلى أسباب

(١) المصدر السابق : ص ٢٨

(٢) المصدر السابق : ص ٢٧

سياسية واقتصادية ١١ لقد تملكهم الخوف من آثار دعوته التي تؤثر على ازدهارهم الاقتصادي ، وبالأخص تلك الآثار التي يجوز أن تلحق ضرراً بالقيمة الاقتصادية لمقدساتهم ١١

« وبالإضافة إلى ذلك ، فإن المكيين قد تصوروا — أسرع مما تصور محمد نفسه — أن قبولهم لتعاليمه ربما يمهّد لنوع معقد من السلطة السياسية داخل جماعتهم ، التي كانت تحكمها فئة قليلة حتى ذلك الوقت ، (١) ١١ ويقول أيضاً :

« ومعروف من القرآن نفسه ، أن فكرة (الوحدانية) كانت معروفة في غربي الجزيرة العربية . . . لقد كان وجود (الإله الأكبر) — وهو الله ، مبدأ مقبولا كأصل عام لدى محمد ولدى خصومه على السواء ١ والقرآن لم يناقش هذه النقطة أبداً ، وحجته التي كان يقيمها كان يقيمها فقط على أن : لا إله إلا الله ، (٢) ١

إن مؤلف كتاب « المذهب المحمدي » يريد أن يقول : إن محمداً أراد أن ينافس في الرعاية القائمة بمكة ، وأن يكون صاحب سلطة فيها ١ وبما أن « المقدسات الدينية » كانت لها صلة وثيقة بالازدهار الاقتصادي المكي ، وبسيادة المكيين الروحية على بقية العرب الرحل . . . لم يشأ محمد أن يظهر في منافسته للمكيين في صورة أخرى غير الصورة الدينية ١١ لقد تحسّنت فيه الرغبة إلى (الحكومة الدينية) منذ البداية في الصراع ، ولقد كافح لأن يكون صاحب حكومة دينية حتى أعلن في النهاية — وهو بالمدينة — نظام هذه الحكومة فيما سماه : (الإسلام) و(الجماعة الإسلامية) ١١

(١) المصدر السابق : ٢٩

(٢) المصدر السابق : ص ٣٨

ولأنه أراد أن ينافس (المكيين) في الرعامة السياسية ، لم تكن مقارنتهم إياه ومعارضتهم لدعوته بسبب أنهم محافظون متمسكون بالقديم والتقاليد ، إذ القرآن ليس جديداً عليهم كله فأهم مبدأ فيه وهو التوحيد كان معروفاً لدى العرب ، وإنما خشية على ضياع مجدهم السياسي والروحي ، وفقدان رواجهم الاقتصادي ١١

و(المسيكون) لم يعارضوا شيئاً في القرآن سوى ما انتزعه (محمد) من اليهود أو النصارى : كفكرة الجزاء الآخروي وأوصاف الجنة والنار ١١ فـ «إن فكرة الجزاء الآخروي لم تكن منتزعة بالتأكيد من التقاليد العربية ، ولكنها مأخوذة من المصادر المسيحية» ومقابلة المكيين لهذه الفكرة بالكفر للعميق والسخرية ، تدل على أنها لم تكن معروفة تماماً لديهم ١

«ولست هذه الفكرة وحدها ، بل أيضاً ما يختص بالجنة والنار من تفصيلات ، تساوق تماماً ما في المسيحية السريانية (١)» ١١

وملخص ما يقوله «جب» حتى الآن هو :

• أن (مكة) كانت فيها حضارة وزطامة ... ولم تكن أرضاً مجرداء ، ولم يكن سكانها جفافة غلاظاً ؛ بل كانت لديهم فطنة ، وملكة في السياسة ، ومعارف واسعة بالناس والمدن على السواء ١

• وأن حياة (محمد) كانت حياة (مكية) خالصة ... بما فيها أنشأته ، ودعوته ، وصراعه ... فهي حياة محدودة بظروف الزمان والمكان ١

(١) المصدر السابق : ص ٣٨

فدعوته عندئذ ليست دعوة عامة ، بل لأناس معينين ١ واختياره طابع الدعوة بأن تكون دينية ، ثم اختياره هذه الدعوة الدينية بأن تكون في صورة حكومة إلهية ، هو من تحديد عوامل الحياة المسكية ، وقد وقع (محمد) تحت تأثير ما دار فيها من اتجاهات سياسية واقتصادية ودينية ١١

• وأن (القرآن) ليس جديداً كله على العرب (المكين) ، وأن ما فيه من مسيحية لا يتعدى المسيحية الشرقية السريانية ^(١) ، وكذا ما فيه من يهودية لا يتعدى اليهودية المعروفة في المدينة ١١ وليست معارضة (المكين) له بسبب تمسكهم بالقديم أو بسبب الإيمان ، كما يذكر القرآن مثلاً في قوله تعالى : د بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة ، وإنا على آثارهم مهتدون . وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلا قال مترفوها : إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون . قل أولو جئتم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم ، قالوا إنا ما أرسلتم به كفرون ، . . . وإنما جاءت معارضة ، (مكة) في نظر دجب ، بسبب المنافسة في الرعاة السياسية ، والخوف من أنهار حياتهم الاقتصادية ١١

و (القرآن) كما يريد دجب ، أن يقول إذن ، هو من عمل (إنسان) ؛ إنسان معين هو (محمد) ، عاش في حياة خاصة وهي حياة (المكين) ، وتبلورت حياته الخاصة هذه فيما قاله فيه ١

: الصورة الثانية :

أما الصورة الثانية للرأى القائل بـ « بشرية القرآن » ، وهي أنه تعبير

(١) المسيحية الشرقية السريانية : هي مسيحية الزهد ، التي تأثرت بالاتجاه الإشرافي الزهدي

عن الحياة التي وجد فيها (الرسول) ، وهي حياة ما قبل الإسلام ،
فيحكيها كتاب (الشعر الجاهلي)

ولعل «إهداء» الكتاب ، وقت نشره ، إلى صاحب السلطة الحكومية
في ذلك الوقت ، يشعر بأن الفكرة التي تروى فيه ليس لها مكان
في الجو الإسلامي الخالص ، ولذا تحتاج لشيء من حماية السلطة
السياسية ١١

يقول المؤلف في «إهداء» الكتاب :

إلى صاحب الدولة غير الخالي من روت بأسا

سيدي صاحب الدولة :

كنت قبل اليوم أكتب في السياسة ، وكنت أجد في ذكرك والإشادة
بفضلك راحة نفس تحب الحق ، ورضا ضمير يحب الوفاء .

وقد انصرفت عن السياسة وفرغت للجامعة ، وإذا أنا أراك في مجلسها
كما كنت أراك من قبل : قوى الروح ، ذكي القاب ، بعيد النظر ، موقفاً
في تأييد المصالح العلية توفيقك في تأييد المصالح السياسية . . . فهل تأذن لي
في أن أقدم إليك من هذا الكتاب ، مع التحية الخالصة والإجلال العظيم ،

٢٢ مارس سنة ١٩٢٦

قدم المؤلف كتابه : « الشعر الجاهلي » إلى « صاحب الدولة » رجل
الحكم والنفوذ إذ ذاك هل عادة المؤلفين في عهد الركود الفكري
في تاريخ التأليف الإسلامي ، قصداً إلى الترويج والحماية ؟

والنفس التي تحب الحق في واقع الأمر ، تقدم البحث إلى راعي المعركة

وطلاب العلم ، لا إلى رجل السياسة وقت توليه السلطة ، إذ أن المحب للحق يحميه الحق ، والمحب للسياسة يحميه رجل السياسة ! وشتان بين الحق والسياسة الحق يكشف عن الخداع ، والسياسة تصطنع الخداع !

فكرة كتاب « الشعر الجاهلي » :

يقوم هذا الكتاب على فكرة واحدة ، هي : أن الشعر الجاهلي لا يمثل حياة العرب قبل ظهور الإسلام . . . أى لا يمثل الحياة التى عاش فيها الرسول قبل الرسالة ، بما لها من جوانب وأجواء ، إذ هو شعر مصطنع مفتعل ، ولذا لا يعبر عن حقائقها ولا عما دار فيها ! فهو فى مجلته يعبر عن حياة جاهلية فيها غلظة وخشونة ، وبعيدة عن الترس السياسى ، والنهضة الاقتصادية ، والحياة الدينية الواضحة ! مع أن حياة العرب فى الجاهلية كانت حياة حضارية ، والعرب — كما يقول المؤلف (١) : « لم يكونوا على غير دين ، ولم يكونوا جهالا ولا غلاظاً ، ولم يكونوا فى عزلة سياسية أو اقتصادية ، بالقياس إلى الأمم الأخرى ... كذلك يمثلهم القرآن !

« وإذا كانوا أصحاب علم ودين ، وأصحاب ثروة وقوة وبأس ، وأصحاب سياسة متصلة بالسياسة العامة ، متأثرة بها مؤثرة فيها — فما أخلقهم أن يكونوا أمة متحضرة راقية . لا أمة جاهلة همجية ! وكيف يستطيع رجل عاقل أن يصدق أن القرآن ظهر فى أمة جاهلة همجية ؟ » (٢)

(١) الشعر الجاهلي : ص ٢٢ — ٢٣

(٢) المصدر السابق : ص ١٥

ومنطق المؤلف : بما أن الشعر الجاهلي لا يصح أن يكون
مرآة صافية للحياة الجاهلية — وهي الحياة التي نشأ فيها الرسول ، وقام
بدعوته ، وكافح من أجل هذه الدعوة فيها — فالشيء الذي يعبر عن
هذه الحياة تعبير صدق ، وموثوق به كل الثقة ، هو القرآن ... د فالقرآن
أصدق مرآة للمصر الجاهلي ، ا

ولإذا رجعنا إلى القرآن — هكذا يستنتج المؤلف — نجده قد صور
العرب وحياتهم بما يجعلهم أمة سياسية ، تنشأ أن تكون (قوة ثالثة)
بين الفرس والروم ، كما كانت (أمة وسطاً) بين البحر الأبيض المتوسط
والمحيط الهندي ، وبذلك كانت مركزاً للتجارة (العابرة) . . وعن هذا
الوضع بين الشمال والجنوب أثرت وناقست في القوة ، كما كان لها دين
ومعتقد ناهض ا

يقول في ذلك :

« لم يكن العرب إذن — كما يظن أصحاب هذا الشعر الجاهلي — معزولين ا
فأنت ترى أن القرآن يصف عنايتهم بسياسة الفرس والروم : (ألم ، غلبت
الروم في أدنى الأرض ، وهم من بعد غلبهم سيفعلون في بضع سنين . الله الأمر من
قبل ومن بعد ، ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله ، ينصر من يشاء) ، (١)
فهذا الذي ذكره القرآن في « سورة الروم » ، يراه المؤلف « عناية سياسية » ،
أكثر منه إخباراً عن طريق الوحي بمصير الإمبراطورية الرومانية
في الشرق ا

ويستطرد المؤلف فيقول :

« وهو — أي القرآن — يصف اتصالهم الاقتصادي بغيرهم من

(١) من المصدر السابق : ٢٢ — ٢٣

الأمم في السورة المعروفة : (لإيلاف قريش إيلانهم ، رحلة الشتاء
والصيف) . . . وكانت إحدى هاتين الرحلتين إلى الشام حيث الروم ،
والأخرى إلى اليمن حيث الحبشة أو الفرس .

« وسيرة النبي تحدثنا أن العرب تجاوزوا بوغاز باب المنذب إلى بلاد
الحبشة . . . ألم يهاجر المهاجرون الأولون إلى هذه البلاد ؟؟ وهذه السيرة
نفسها تحدثنا بأنهم تجاوزوا الحيرة إلى بلاد الفرس ، وبأنهم تجاوزوا
الشام وفلسطين إلى مصر . . . فلم يكونوا إذن معتزلين ، ولم يكونوا إذن
بنجوة من تأثير : الفرس ، والروم ، والحبش ، والهند ، وغيرهم من الأمم
المجاورة لهم !!

« رأيت أن التماس الحياة العربية الجاهلية في القرآن ، أنفع وأجدي
من التماسها في هذا الشعر المقيم الذي يسمونه الشعر الجاهلي ؟ رأيت
أن هذا النحو من البحث يغير كل التغيير ما تعودنا أن نعرف
من أمر الجاهليين ؟ » (١)

ومعنى هذا القول كما يريد المؤلف أن يفهم قارئه : أن القرآن
انطباع للحياة القائمة في وقت صاحبه — وهو النبي ... وهو يمثل لذلك بيئة
خاصة : في عقيدتها ، ولغتها ، وعاداتها ، واتجاهها في الحياة . . . وهي البيئة
العربية في الجزيرة العربية !!

ويقول المؤلف في توضيح هذا المعنى :

« وليس من اليسير ، بل ليس من الممكن أن نصدق : أن القرآن كان
جديداً كله على العرب ! فلو كان كذلك لما فهموه ولما وعوه ،

(١) المصدر السابق : ص ٢٢ - ٢٣

ولا آمن به بعضهم ، ولا ناهضه وجادل فيه بعضهم الآخر ! وفي القرآن رد على الوثنيين فيما كانوا يعتقدون من وثنية ، وفيه رد على اليهود ، وفيه رد على النصارى ، وفيه رد على الصابئة والمجوس . . . وهو لا يرد على يهود فلسطين ، ولا على نصارى الروم ، ومجوس الفرس ، وصابئة الجزيرة^(١) وحدهم . . . وإنما يرد على فرق من العرب كانت تمشيهم في البلاد العربية نفسها ، ولولا ذلك لما كانت له قيمة ولا خطر ، ولما حمل به أحد من أولئك الذين عارضوه وأيدوه ، وضخخوا في سبيل تأييده ومعارضته بالأموال والحياة !!

دأب ترى أحداً يحفل بى لو أنى أخذت أهاجم (البوذية) ، أو غيرها من هذه الديانات التى لا يدينها أحد فى مصر ؟؟ ولكنى أغبط النصارى حين أهاجم النصرانية ، وأهيبج اليهود حين أهاجم اليهودية ، وأحفظ المسلمين حين أهاجم الإسلام ، !!^(٢)

وإذن فالقرآن — بعبارة أخرى — دين على ، لا إنسانى عالمى ، قيمته وخطره فى هذه المحلية وحدها !! قال به صاحبه متأثراً بحياته التى عاشها وعاش فيها ، ولذلك يعبر تعبيراً صادقاً عن هذه الحياة !! أما أنه يمثل غير الحياة العربية ، أو يرسم هدفاً عاماً للإنسانية فى ذاتها ، فليس ذلك بحق !!

لأنه دين (بشرى) ، وليس وحياً إلهياً . . . قاله صاحبه لقوم معينين ، ولذلك تجاوبوا معه ، أو قاموا ضده !! ولو أن صاحبه قاله

(١) الجزيرة : هى الدلتا التى بين دجلة والفرات ، وفيها مقر الصابئة

(٢) المصدر السابق : ص ١٦ - ١٧

في جماعة أخرى ولما حفل به أحد ، لأن ما يتوله فيه لا يتصل عندئذ
بحياة الجماعة الأخرى في قليل أو كثير .

فالقرآن مؤلف ، ومؤلفه (فيه) محمد ١١ ويمتاز تأليفه بأنه يمثل
حياة العرب المحدودة في شبه جزيرة العرب ، في اتجاهات حياتها المختلفة :
السياسية ، والاقتصادية ، والدينية .

ومنهج دراسة الحياة الجاهلية للعرب قبل الإسلام دراسة
علمية ، كان يدور عند صاحب كتاب « الشعر الجاهلي » بين أمرين
لا ثالث لهما : بين ما يسمى بالشعر الجاهلي ، وبين القرآن . . . كلاهما
للإنسان ، وكلاهما يتحدث عن الحياة العربية الجاهلية ! ولكنه استبعد
الشعر الجاهلي واختار القرآن لهذه الدراسة ، لأنه صادق في كونه (انطباعاً)
دقيقاً لهذه الحياة !

القرآن إذن مصنوع ومؤلف !

هو مرآة لآفاق خاص من الحياة ، هو أفق الحياة في شبه الجزيرة العربية ،
وفي مكة بوجه خاص !

وما في القرآن من عقائد لا يمثل إلا عقائد تلك البيئة . . . لحديثه
عن النصرانية : هو حديث عن نصرانية العرب ، دون نصرانية السريان فضلاً
عن نصرانية القسطنطينية ونصرانية مصر أو نصرانية روما ! وحديثه
عن مودة النصارى — في مقابل موقف اليهود من المسلمين — في قوله :
« لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا » ،
ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ، ذلك
بأن منهم قسيسين ورهباناً وأنهم لا يستكبرون ، — حديث يرجع إلى
أن احتكاك المسلمين بالنصارى كان ضعيفاً . على العكس من احتكاكهم

باليهود فقد كان قوياً هكذا يعمل صاحب كتاب «الشعر الجاهلي» ،
على نحو ما يعبر في قوله :

« وأما (يهودية اليهود) فقد البت عليه وجاهدته جهاداً عقلياً وجدلياً ،
م انتهت إلى الحرب والقتال ١١ وأما (نصرانية النصارى) فلم تكن معارضتها
للإسلام لإبان حياة النبي قوية قوة المعارضة الوثنية واليهودية ... لماذا ؟
لأن البيئة التي ظهر فيها النبي لم تكن بيئة نصرانية ، إنما كانت وثنية
في مكة ، ويهودية في المدينة ١١ ولو ظهر النبي في الحيرة أو في نجران ،
للقى من نصارى هاتين المدينتين ما لقي من مشركي مكة ويهود
المدينة ، (١) ١١

وليست إذن مودة النصارى للدومنين قائمة على أن منهم قسيسين
ورهباناً وأنهم لا يستكبرون — كما أخبر القرآن في الآية السابقة ،
ولأن النبي لم يلتق بهم كما التقى بمشركي مكة ويهود المدينة ولو أنه
التقى بهم في مدينة نصرانية ، لكان وضع هذه الآية غير وضعها الحال ١١

ولقد وصل الأمر في نظر صاحب «الشعر الجاهلي» بالنسبة للقرآن ، وأنه
وحده — لا الشعر الجاهلي — يعبر تعبيراً صادقاً عن حياة العرب قبل
الإسلام ، إلى أن القرآن في نظره لا يعبر فقط عن (الحقائق) التي وقعت
في هذه الحياة العربية الجاهلية ، بل أيضاً عن (الآمان) في هذه الحياة
العربية وما يروج بشأنها من قصص

فكتاب «الشعر الجاهلي» يرى : أن فكرة «العرب المستعربة» و «العرب

(١) المصدر السابق : ص ١٨

العاربة ، ، التي تقوم على التقاء قبيلة « عدنان » في شمال الجزيرة العربية (في الحجاز) بقبيلة « قحطان » التي تسكن الجنوب (في اليمن) في اللغة العربية — وإن كانت في الأولى مصطنعة وطائرة ، وفي الثانية طبيعية وأصيلة — قصة مصطنعة ، تعبر عن (أمل) قريش في قيام وحدة سياسية وكتلة قوية في مواجهة قوى الفرس والرومان !

وبناء على ذلك تكون قصة إسماعيل بن إبراهيم الذي ينسب إليه العدنانيون ، قصة خيالية ! وكذلك ما يروى من حديث نبوي : « إن أول من تكلم بالعربية ونسى لغة أبيه (وهي اللغة العبرية أو السكندانية) إسماعيل بن إبراهيم » — حديث موضوع !

و(القرآن) أو (محمد) ، لم يشأ أن يغفل شأن هذه القصة لما لها من أهمية في قريش ، وبالتالي لما لها من أهمية في الصراع بينه وبين قريش صاحبة السيادة في العرب ، والحريصة على الاحتفاظ بهذه السيادة بعد ما قام بدعوته ! يقول المؤلف في ذلك :

« وقد كانت قريش مستعدة كل الاستعداد لقبول مثل هذه الأسطورة في القرن السابع للمسيح (قبل ظهور الإسلام بقليل) ، فقد كانت في أول هذا القرن قد انتهت إلى حظ من النهضة السياسية والاقتصادية ضمن لها السيادة في (مكة) وما حولها ، وبسط سلطانها المعنوي على جزء غير قليل من البلاد العربية

« قريش إذن كانت في هذا العصر ناهضة نهضة مادية تجارية ، ونهضة دينية وثنية . . . وهي بحكم هاتين النهضتين كانت تحاول أن توجد في البلاد العربية وحدة سياسية وثنية مستقلة ، تقاوم تدخل الروم والفرس والحبشة ، ودياناتهم في البلاد العربية » (١) !

(١) المصدر السابق : ص ٢٧ — ٢٨

ويقول أيضاً :

« أمر هذه القصة (قصة إسماعيل) إذن واضح . . . فهي حديثة العهد ، ظهرت قبيل الإسلام . واستغلها الإسلام لسبب ديني ، وقبلتها مكة لسبب ديني وسياسي ! وإذن فيستطيع التاريخ الأدبي والغوى أن يحفل بها ، عندما يريد أن يتعرف أصل اللغة العربية الفصحى ! وإذن فنستطيع أن نقول : إن الصلة بين اللغة العربية الفصحى التي كانت تتكلمها العدنانية واللغة التي كانت تتكلمها القحطانية في اليمن ، إنما هي كالصلة بين اللغة العربية وأية لغة من اللغات السامية المعروفة ، وأن قصة المستعربة والعاربة وتعلم إسماعيل العربية من جرحم — كل ذلك حديث أساطير ، لاحظ له ولا غناء فيه ، (١) »

« وفي الحق أن البحث قد أثبت خلافاً جوهرياً : بين اللغة التي كان يصطنعها الناس في جنوب البلاد العربية ، واللغة التي كانوا يصطنعونها في شمال هذه البلاد ! ولدينا نقوش ونصوص ، تمكنتنا من إثبات هذا الخلاف في اللفظ ، وفي قواعد النحو والتصريف أيضاً ، (٢) »

وهكذا يكون — في نظر مؤلف كتاب « الشعر الجاهلي » — معبراً عن واقع الحياة الجاهلية فحسب ، بل إنه يعبر أيضاً عن الأمانى التي كانت تدور فيها وتشغل حظاً كبيراً من انتباه القوم ، وتجذب وعيهم بالحياة وبالقوة فيها ، ولذلك فهو يمثل تلك الحياة أصدق تمثيل !

يقول : « فإذا أردت أن أدرس الحياة الجاهلية ، فلست أسلك إليها طريق

(١) المصدر السابق : ص ٢٩

(٢) المصدر السابق : ص ٢٥

امرى القيس ، والنابعة ، والأعشى ، وزهير ، لأنى لا أتق بما ينسب إليهم !
ولنما أسلك إليها طريقاً آخر ، وأدرسها فى نص لا سبيل إلى الشك
فى صحته . . . أدرسها فى القرآن : فالقرآن أصدق مرآة للعصر الجاهلى ، (١) .

وتخلص من الموازنة بين كتاب : « المذهب المحمدى » ، وكتاب :
« الشعر الجاهلى » ، إلى مايلى :

أن كليهما يرى :

• أن (الحياة الجاهلية) قبل الإسلام ، كانت حياة حضارية كانت
حياة حافلة بالكياسة السياسية ، والنشاط الاقتصادى ، والنهضة الدينية !

• وأن (محمداً) — أو الإسلام ، أو القرآن — استغل المقدسات
الدينية فى مكة ، وفى مقدمتها « البيت الحرام » ، أول بيت وضع للناس بمكة .
والذى قام على عمارته إبراهيم والد إسماعيل ! وظاهرة استغلال هذه
المقدسات كما يرى كتاب « المذهب المحمدى » ، هى فى أن ثورة محمد أو الإسلام
أخذت طابع الدين ، دون الطابع الاجتماعى ! أما كتاب « الشعر الجاهلى » ،
فيرى هذه الظاهرة فى أن محمداً أو الإسلام اضطر إلى قبول قصة إسماعيل
وتعلبه العربية اضطراراً — مع أنها خرافة أثبتت الحقائق العلمية عدم
وقوعها ! اضطر إلى ذلك حتى لا يفقد سلاح « المقدسات الدينية » ، القائمة
فى مكة وحول مكة فى صراعه مع خصومه (المكيين) ! إذا المكيون
أنفسهم كانوا على استعداد نفسى لقبول هذه القصة ، رغبة فى الوحدة
والتكامل ، ليكونوا قوة ثالثة فى مواجهة قوى الفرس والروم !

• وأن (القرآن) لم يكن جديداً كل الجدة على العرب ، فما فيه

(١) المصدر السابق ص : ١٥

من عقائد كانت تعرفها مكة ، وتعرفها العرب في شبه الجزيرة . لكن صاحب كتاب « المذهب المحمدي » : يرى أن آية معرفتهم لذلك هي عدم معارضة المكيين له فيما ذكر من عقائد — حتى عقيدة الوجدانية ، وأرجع معارضتهم إياه إلى المنافسة السياسية والخشية على انهيار اقتصادهم ! بينما يرى صاحب كتاب « الشعر الجاهلي » : أن آية ذلك هي قبول من قبل منهم ومعارضة من عارض من بينهم ، فلو لم يكن القرآن مألوفاً لديهم لما عارض من عارض ولا قبل من قبل ، ولا حفل به أحد ، ولا كان له أي خطر !!

• وأن (دعوة الإسلام) دعوة محلية ، في جماعة خاصة ، وفي حياة خاصة . ولذا فالقرآن أو الإسلام ، انطباع واضح لهذه الجماعة الخاصة ، في حياتها الخاصة ! ويمكن أن يتبع آثار هذه الجماعة الخاصة — في حياتها الخاصة — في حياة محمد في جميع أدواره وهذا ما يصوره صاحب كتاب « المذهب المحمدي » ، ولهذا السبب يعتبر القرآن تعبيراً صادقاً عن هذه الجماعة الخاصة في حياتها الخاصة ، حتى من أمانها ، كما يصوره صاحب كتاب « الشعر الجاهلي » . . . وإذن فالقرآن محدود القيمة ، محدود المكان ، محدود الزمان !

ومنطق هذا كله : أن القرآن ليس وحياً لرسالة الله ، إذ لو كان وحياً من عند الله لسكان الناس جميعاً ، في كل مكان وفي كل جيل ! ولو كان وحياً أيضاً لرسم خطة جديدة لهداية الناس في عقيدتهم ، ولم يكن حاكياً لما كان عليه بعض أفراد الجماعة الإنسانية ! ثم إن العرب أنفسهم — قبل الناس الآخرين — لم يكونوا في جهل ، ولم يكونوا على ضلال ، حتى يحتاجوا لرسالة جديدة تدعو إلى الهداية !!

والفرق بعد ذلك بين الكتابين في عرض فكرة « بشرية القرآن » هو :

• أن أحد الكتابين في وصفه للقرآن ، وفي وصفه لصلة القرآن بالعرب ، يقول :

— فيه (أى القرآن) أخذ من (الوثنية) العربية

— وفيه أخذ من (المسيحية) العربية

— وفيه أخذ من (اليهودية) العربية

وهذا الكتاب هو كتاب « المذهب المحمدى »

ويهم الاستشراق دائماً أن يردد أن القرآن أخذ من المسيحية أو اليهودية ، بدلا من أن يذكر أنه رد على المسيحية أو اليهودية !

• بينما الكتاب الثانى ، فى تحديد هذه الصلة — وهو كتاب « الشعر الجاهلى » — يذكر أن القرآن :

— فيه رد على الوثنية العربية

— وفيه رد على المسيحية العربية

— وفيه رد على اليهودية العربية .

وذلك كى يؤم القارىء المسلم أن القرآن لم يلتق مع المسيحية القائمة ، ومع اليهودية الموجودة إذ ذاك .

وطالما حدد الكتابان القرآن بالبيئة العربية ، فما وراء ذلك من اختلاف لا يحدث فرقا أصيلا بينهما ... لأن التعبير بأنه « أخذ » من المسيحية واليهودية قصد التهديد إلى الحكم : بأن القرآن لم يكن

كله جديداً على العرب ، وهذا عين ما قصدته التعبير بأنه «رد» ، وبيئة الكاتبين هي التي أوحى إلى كل منهما بالاختلاف في التعبير ، على نحو ما رأينا .

ولم يكن القصد في الموازنة بين الكتابين في عرض «بشرية القرآن» إلى بيان : أن أحدهما أخذ من الثاني . . .

بل كان القصد أولاً وبالذات ، إلى توضيح : أن كتاب «الشعر الجاهلي» في العالم العربي يحكي رأى المستشرقين في هذا الجانب . . . ذلك الرأى الذى تنوعت أساليبهم في عرضه ، والذي يعد مع ذلك هدفاً سياسياً في بحوثهم منذ أن نشأ الاستشراق ، ومنذ أن اتجه الاستشراق من مبدأ أمره إلى تمكين الاستعمار الغربى في البلاد الإسلامية ، عن طريق إضعاف قيمة الإسلام كدين ورسالة من رسالات السماء .

رأى القرآن في كتابي : «الزهد المحمدي» ، «والشعر الجاهلي» :

أما القرآن الكريم نفسه فنقرأ فيه قول الله تعالى :

« هو الذى بعث في الأميين رسولا منهم ، يتلو عليهم آياته ، ويزكيهم ، ويعلمهم الكتاب والحكمة ، وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين . وآخرين منهم لما يلحقوا بهم ، وهو العزيز الحكيم . ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ، والله ذو الفضل العظيم

والقرآن في ذلك يفيد ثلاثة أمور :

• أن الله أرسل رسولا أمياً يتلو آيات الله

• وأنه أرسله بالتزكية ، والتعليم ، والحكمة ، لقوم أميين ، وكانوا

من قبل نزول القرآن في ضلال مبين .

• وأن رسالة هذا الرسول الأسمى ليست مقصورة على هؤلاء القوم الضالين ، بل تتجاوزهم إلى آخرين بعدهم ، لما يلحقوا بهم .

وهذا الذى تفيدته الآية الكريمة على هذا النحو يدل على :

• أن العرب خاصة كانوا فى مسيس الحاجة إلى الرسالة الإلهية . لما كانوا عليه من ضلال مبين

• وأنهم لم يكونوا أصحاب حضارة ومعركة ، بالصورة التى يصورهم بها الكتابان السابقان

• وأن رسالة الرسول عليه الصلاة والسلام ليست رسالة محلية ، ولا مقيدة بمكان ، أو زمان ، أو جيل وآخرين منهم لما يلحقوا بهم ، !

والقرآن أيضاً يقول :

« وإنك لتلقى القرآن من لدن حكيم عليم ، »

« قل لا أقول لكم عندى خزائن الله ، ولا أعلم الغيب ، ولا أقول لكم إني ملك ، إن أتبع إلا ما يوحى إلى . . . »

وإذ يقول القرآن هذا وذاك ، ويقول كثيراً غيره ، يقرر تقريراً واضحاً وحى القرآن ، ووضعية الرسول صلى الله عليه وسلم كرسول بعث للناس كافة بهداية واضحة ، هى هداية السماء التى أرسل بها من قبله من الرسل .

ولكن هذا الذى يقوله القرآن هنا وفى آيات أخرى ، لا يواجهه به إلا مسلماً ، غير متردد فى إيمانه بالإسلام ! أو هو يواجهه به من كان صافى الطبع

غير مبيّنت سوء القصد من البشر ، وعندئذ يكون القرآن له شفاء
وهداية وتنزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ، ولا يزيد
الظالمين إلا خساراً ، ١

أما لو واجهنا بالقرآن غير مسلم ، من متعصبٍ أهل الكتاب ،
فإنه لا يكون له دليل هداية وإقناع على أن القرآن وحى من الله ،
ولأنما الذى يجب أن يسلك معه : مطالبته بتحديد موقفه من « الوحي » ،
كقضية عامة للديانات السماوية الثلاث وليست قضية الإسلام وحده ،
فما يقوله الغرب المسيحي باسم العلم تأييداً لوحى عيسى أو موسى
يصح أن يقال تأييداً لوحى محمد ! فإذا كان « الوحي » ، كأمراً غير عادى ،
يخضع للطريقة العلمية الحديثة ، أو لابد أن يقف عند حد اعتقاد المؤمنين به
فى كل دين ، فكل أنواع « الوحي » سواء فى هذا أو ذاك ١١

أما الأمر الذى يجب أن ينكره البحث العلمى — بهذا التحديد —
فهو أن يناقش نوع من « الوحي » ، ويتشكك فيه باسم العلم ، ثم يسان
نوع آخر منه على أنه بديهى التسليم ، وبعيد عن مجال الجدل العقلى
النظرى أو العلمى التجريبي ١١

ولذا لا نحاول هنا أن نؤيد وحى الرسالة الإسلامية خاصة ،
لأن قضية « الوحي » ، إذن قضية عامة مشتركة ؛ ما يصلح دليلاً عليها هناك
يصلح دليلاً عليها هنا . . . فيجب أن تخرج القضية فى جملتها عن محل النزاع ١

وقديماً حاول فلاسفة القرون الوسطى أن يؤيدوا الوحي السامى
بالدليل العقلى . . . ولكن لم تخرج برهنتهم عن شرح عقلى نوضع

الرسول بين الموجودات التي لها أصالة في الحياة ، وتطلبها حاجة الإنسانية ،
على أساس من فروض التفكير القديم . . . كما صنع الفارابي في شرحه
منزلة النبوة ، ١

والمهجوم على الإسلام — على نحو ما رأيناه في قسوته — في فكرة
« بشرية القرآن » ، يقابله وفق ورقة في التعبير إن عبر أحد الكتّابين آتني
الذكر عن « المسيحية » أو عن الكنيسة ! كما تبدو الفجوة واسعة بين قسوة
المهجوم على « الأزهر » ورقة الحديث عن « الكنيسة » القبطية في كتاب آخر
للؤاف : هو « مستقبل الثقافة في مصر » ، ١

ذلك هو الوضع والحال الذي سنجد ملازماً لكتّابه « المجددين » في الفكر
الإسلامي في مصر ، عند عرضنا للحلقات الأخرى باسم التجديد ١

والآن قد عرفنا مدى الصلة الوثيقة بين « التجديد » في فكرة : « بشرية
القرآن » ، وبين مصادر هذه الفكرة في الغرب عند المستشرقين ، فإن
ذلك يؤكد أن « التجديد » هنا — كما أسلفنا — عبارة عن أخذ من الغرب في
كل شيء . . . وهو أخذ أعمى وفي غير احتياط ، على نحو ما رسم كتاب
« مستقبل الثقافة في مصر » خطة هذا التجديد ! ! !

الإسلام دين ... لا دولة !

ما هو (الدين) ... وما هي طبيعته ؟؟

ما هي (الدولة) ... وما هو اختصاصها ؟؟

سؤالان يجيب عنهما الغريون المسيحيون، قبل الدخول في دراسة الإسلام !!
ودراستهم للإسلام بعدئذ ، هي محاولة إخضاعه للتحديد الذي
يحددونه من قبل : (للدین) ، (للدولة) ... فإذا لم يطع الإسلام هذا التحديد ،
قضوا في شأنه بأنه ليس وحياً ولا رسالة من السماء ، وهو على الأكثر
رسالة إصلاحية بشرية قام بها زعيم أو مصلح إنساني !!

أما تحديدهم (للدین) و (للدولة) معا ، فأخوذ من واقع الصلة بين المسيحية
والحكومة في نظر الغربيين أنفسهم ... تلك الصلة التي تأثرت بعوامل
مختلفة ، وتباورت أخيراً فيما يسمى الآن بـ « الكنيسة » و « الدولة » ،
أو بتمايز « السلطتين » !

والحكومة الغربية — في تطورها الأخير — منتزعة من الصراع : بين
الكنيسة كسلطة إلهية حكمت وتحكم باسم الرب والإله ، وبين الجبهة
الأخرى المعادية لسلطان رجال الدين في مجالات الحياة المختلفة ، والتي حرصت
على أن تشق عصا الطاعة لهم ... جبهة أصحاب الإقطاع وأصحاب السلطة
من الأمراء ، وأصحاب النفوذ الفكري من الفلاسفة ، والأدباء ، والعلماء !
والسؤال هنا الذي يختلف الطرفان المتصارعان في الإجابة عنه هو :
إلى أي مدى يكون للكنيسة (أي لرجال الدين) سلطة وسلطان ؟
هل تمثل الكنيسة (السلطة) العليا والأخيرة في توزيع الملوك ، وإقامة

الحكومات ، واختيار قادة الجيش ، وإعلان الحرب ، وعقد السلام . . .
إلى غير ذلك من المهام التي تباشرها (سلطة) لا تعقيب عليها ؟؟

أم أن سلطتها وسلطانها يجب أن يقف عند حد التوجيه الروحي ، أى عند حد القلب والإيمان ، دون أن يتجاوزهما إلى الشئون المدنية والسياسية ، وعندئذ تترك هذه الشئون للأمراء والحكومات التي تقيمها الشعوب ؟؟
• قبل أن يتبلور الصراع بين الكنيسة والحكومة في صورة الوضع الحاضر من الفصل بينهما : كان الأمر في الشعوب الغريبة قبل دخول المسيحية روما إلى الجيش والقانون . . .

• وبعد أن دخلت المسيحية : تحول الأمر بالتدريج إلى أن أصبح كله لرجال الدين وإرادة الكنيسة . . .

• ثم أعقبه الوضع الحاضر : من الفصل بين الاثنين . . .

فالصراع كان بين طبقة وطبقة ، وسلطة وسلطة 11
وعلى أساس من « الفصل » بين الكنيسة والحكومة ، حدد الغرييون :
• معنى (الدين) ، فأرادوا به التوجيه الروحي للأفراد .
• كما حددوا معنى (الدولة) و (الحكومة) : فقصدوا بهما تنظيم العلاقات بين الأفراد .

واستعانوا في هذا التحديد بموقف المسيح في قومه ، وبطابع رسالته إلى شعب إسرائيل : وهى رسالة « المحبة » بين ذوى القربى ، ، وقد كانت هذه الرسالة تحمل الدعوة إلى إعادة الصفاء بين النفوس التي مزقت روحُ الحقد والاضطهاد العلاقة بينها .

وبهذا كان (الدين) — في تصور الغريين — مشتقاً من طابع الرسالة التي جاء بها عيسى ، وكذا من الحال التي انتهت إليها النزاع بين الكنيسة والحكومة الغريبة . وأصبحت « الروحية » ، أو الدعوة إلى صفاء

النفوس التي كدرتها شُرور المادة والتزاحم في الحياة الدنيوية مجال اختصاص (الدين) ... وما خرج عن نطاق هذه الدعوة فليس من شئون الدين ، ويرجع فيه إلى المصلحة العامة التي تقدرها الرعاية التشريعية العامة للجماعة ، وهي تلك الرعاية التي تمثل في (السلطة الحكومية) أو (الدولة) !!

وبناء على ذلك ، يجب لتحديد أي دين سابق على المسيحية أو آخر لاحق لها — في تصور الغربيين ، أن تؤخذ في مفهومه خصيصة المسيحية : وهي الدعوة إلى الصفاء النفسي فقط ، أي الوقوف عند حد « الروحية » !

و« الإسلام » — لأنه ينظم العلاقات بين الأفراد كما يقوم على الدعوة إلى الصفاء النفسي — يخرج إذن عن طبيعة (الدين) ، ويدخل في مجال (الإصلاح) البشري عندهم ! ومن ثم كان تنظيمه لعلاقات الأفراد بعضهم ببعض ، آية على بشريته في تقدير الغربيين المسيحيين !!

ومن الغريب أنهم يقفون بهذا التطبيق عند حد الإسلام وحده ! لا يتجاوزونه إلى « اليهودية » ، مثلاً ، فلا ينكرون عليها طبيعة (الدين) إذا ما اتخذت أساساً لقيام دولة إسرائيل ، وإذا ما حاول اليهود في العالم وضع خريطة هذه الدولة وتنفيذها طبقاً لتعاليم «العهد القديم» ، وطبقاً لما جاء في هذا العهد خصوصاً « بشعب الله المختار » !! وإذا ما حاولوا أيضاً جعل اليهودية دستوراً لعلاقات بعضهم ببعض داخل إسرائيل ، وكذا لعلاقات هذه الدولة بالعالم الخارجي ، وبالأخص بجيرانها من العرب !!

وإذن « هذه الفضلة » ، في رسالة الإسلام ، وهي التي تتصل بعلاقات الأفراد بعضهم ببعض ، كانت سبباً في إخراج « الإسلام » عن طبيعة (الدين) ، وبالتالي كانت سبباً في الحكم ببشريته من وجهة نظر الغربيين !

أما المسلمون المجددون — وهم أولئك الذين تأثروا بالغربيين في نظرتهم إلى الحياة كلها ، وليس هنا مجددون في الشرق الإسلامي لم يتأثروا بالغربيين ! — فبعد أن يقرروا هؤلاء على نظرتهم إلى (الدين) وعلى تحديدهم لمعناه ومفهومه ، يحاولون أن يحددوا تخرجاً لهذه « الفضلة » في الإسلام ، حتى يبقوه ديناً ، وحتى ينالوا في الوقت نفسه رضا علماء الغرب عن « الإسلام » والمسلمين . . . لا كدين ولا كؤمنين به ، وإنما كشاركين للغربيين في الحياة الحاضرة ! !

هذه « الفضلة » هي موضوع التخريج ، أو هي موضوع من موضوعات التجديد في الفكر الإسلامي الحديث !
وإدعاء أن الإسلام دين لا دولة ، . . . واحد من تخريجات عدة لهذه الفضلة ، التي عابت الإسلام كدين ، ووقفت في طريق اعتراف الغرب المسيحي المتحضر به ! ! وترجع هذه التخريجات المتنوعة كلها أو تؤول إلى شيء واحد : هو إلغاء « شخصية » الجماعة الإسلامية ! !

ولكي نفهم العلاقة بين هذه التخريجات أولاً ، ثم التقاءها عند هذا « الإلغاء » ثانياً ، يجدر بنا أن نحدد شخصية « الجماعة الإسلامية » من واقع « القرآن » نفسه ، تحديداً إجمالياً .

شخصية أية (جماعة) تقوم على المقومات التي يطلب من الجماعة الاحتفاظ بها ، إوصياتها من الضعف أو التلاشي والإلغاء

ومقومات الجماعة ، بصفة عامة ، تتركز :

- في تنظيم العلاقات بين الأفراد
- ثم في مباشرة هذا التنظيم

وتنظيم العلاقات بين الأفراد : هو تنظيم التعامل بينها ، وتنظيم لطريق
فض الخصومات في هذا التعامل عند الاختلاف فيه . فنظام د المعاملات ،
التجارية والمالية ، ونظام د الأسرة ، في الزواج والنسب ، ونظام د القضاء ،
عند النزاع في فهم هذه النظم ، أو في تطبيقها . . . من ضروب تنظيم العلاقات
بين الأفراد .

ومباشرة هذا التنظيم : هو تولى إقرار النظم الناشئة عنه ، وحمايتها ؛
فالمتمكين لهذه النظم من الاستقرار في الداخل ، والدفاع عند مهاجمتها ومحاولة
إحداث الانقلاب فيها من الخارج . . . من صور المباشرة لتنظيم هذه العلاقات .
فشخصية (الجماعة) يحددها (دستور) الذي قامت عليه ، والذي يحتم
إليه أفرادها في شئونهم العامة والخاصة .

ودستور د الجماعة الإسلامية ، في قيامها وتكوينها ، تشرحه بعض آيات من
د القرآن ، الكريم ، مثل قوله تعالى :

د قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم . .

— أن لا تشركوا به شيئاً

— وبالوالدين إحساناً

— ولا تقتلوا أولادكم من إملاق ، نحن نرزقكم وإياهم

— ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن

— ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ، ذلكم وصاكم به
لعلكم تعقلون

— ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشده

— وأوفوا الكيل والميزان بالقسط ، لا تكلف نفساً إلا وسعها
— وإذا قلتم فاعدلوا ، ولو كان ذا قربى
— وبعهد الله أوفوا ، ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون
وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ، ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم
عن سبيله ، ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون ، (١) .

وهكذا جمع القرآن الكريم في هذه الآية ، بين ثلاثة أنواع من الآسس :

● النوع الأول : ما يتعلق بعقيدة الفرد ، فحرم عليه الشرك بالله

في العبادة

● والنوع الثاني : ما يتصل بسلوك الفرد الأخلاقي ، فأوصاه :

— بالإحسان إلى الوالدين

— وبتجنب قتل الأولاد... والتعليل هنا بخشية الفقر صرح به القرآن
لأنه كان العلة الشائعة لدى العرب وقت مجيء الإسلام ، وليس لأن النهي
مرتبط به وحده . وإلا فتجنب قتل الأولاد مطلوب على الإطلاق ،
بعموم قوله تعالى هنا في هذه الآية : « ولا تقتلوا النفس التي حرم الله
إلا بالحق » ،

— وبتجنب إهانة الفواحش ، خفيها وظاهرها

— وبتجنب قتل النفس بغير حق

● والنوع الثالث : ما يتصل بالمعاملات بين الأفراد ، فطلب :

— عدم مساس مال اليتيم إلا بما يعود عليه بالنفع ، حتى يبلغ

(١) سورة الأنعام ، آيات : ١٥١ : ١٥٣

اليتم رشده . واليتم هو الضعيف في صورة من صور الضعف الإنساني
— وبالوفاء في الكيل والميزان : أى بتحقيق التعادل في التبادل
بين الناس

— وبالقضاء بالعدل والتمسك به : مهما كانت عوامل الضغط على
الانصراف عنه

— وبالوفاء بالعهد والالتزام به : إذا لم يكن العهد على شر
أو فساد ، بل كان في سبيل خير ومصلحة ، ولذلك عبر عنه
« بعهد الله » .

فهذه الآية وحدها لم تقف بالإسلام عند حد معنى (الدين) الذى
حدده الغربيون (للدين) — وهو الذى يتصل بالعقيدة في الإله ، ولا عند
حد الوصايا الأخلاقية الفردية فقط . . . بل تجاوزت هذين الجانبين
إلى جانب التعامل : في دائرة الأموال والتبادل التجارى ، وفي دائرة
القضاء ، وفي دائرة الوفاء بالعهد والالتزام — ذلك العهد الذى يصح
أن يضاف إلى الله : وهو كل عهد تتوفر فيه المصلحة الخاصة بطرفيه
الذين عقدها بينهما ، أو تتوفر فيه المصلحة العامة للجماعة كالعهد الذى
بين الراعى العام ورعيتة في الجماعة ! !

والآية إذن ، فوق أنها تحدد العقيدة والوصايا الخلقية الفردية ،
تقرر : مبدأ التعامل ، ومبدأ القضاء ، ومبدأ الدولة نفسها وصلاتها
بالأفراد ! فالدولة عهد بين الأفراد بعضهم مع بعض ، ووجوب
الوفاء به من البعض نحو البعض الآخر مرهون بأن يكون في سبيل
المصلحة العامة .

وتجلى آية أخرى من كتاب الله هذا الدستور لشخصية الجماعة الإسلامية . . .
يقول جل شأنه :

« والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض ، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، ويقيمون الصلاة ، ويؤتون الزكاة ، ويطيعون الله ورسوله ، أولئك سيرحمهم الله ، إن الله عزيز حكيم ، (١) .

فأضافت هذه الآية — إلى ما أفادته الآية السابقة — « استقلال ، الجماعة الإسلامية . . .

يقول تعالى : « والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض ، ... ومعنى ذلك أن الاعتبار في الترابط بين الأفراد والإخلاص فيه ، هو للإيمان وحده ، فالإيمان أشبه بمنفذ في « سور » الجماعة ، ينفذ منه إلى الجماعة من له صفة أفرادها ، ويفلق دون من ليست له هذه الصفة ، ولو كان ذا قرين لواحد من أحادها ، يقول تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا آباءكم وإخوانكم أولياء . إن استحبوا الكفر على الإيمان ، ومن يتولهم منهم فأولئك هم الظالمون ، (٢) .

وبهاتين الآيتين ، يمكن أن يتحدد الدستور : في قيام الجماعة الإسلامية ، وفي استقلالها . . . وتكون الجماعة الإسلامية إذن : جماعة مستقلة في مواجهة غيرها من الجماعات الأجنبية عنها . وهي في استقلالها في مواجهة غيرها ، يحدد الإسلام علاقتها بغيرها من الجماعات II

وفي تحديد العلاقة بين الجماعة المؤمنة والجماعات الأخرى : دعا الإسلام

(١) سورة التوبة : ٧١

(٢) سورة التوبة : ٢٣

الجماعة الإسلامية إلى إقرار مبدأ «السلم» بادية ذى بدء . . .

يقول القرآن الكريم : يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ، ولا تتبعوا خطوات الشيطان ، إنه لكم عدو مبين ، (١)

ثم في حال وقوع اعتداء عليها من الجماعات الأخرى : طالب الإسلام جماعته به (رد) الاعتداء ، دون أن تزيد فيه .. فقال تعالى : وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ، ولا تعتدوا ، إن الله لا يحب المعتدين ، (٢) ، فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ، واثقوا الله ، واعلموا أن الله مع المتقين ، (٣)

ولأن جماعة المسلمين جماعة مستقلة : في هدفها وغايتها ، وفي منهجها في الحياة ، وفي ترابط أفرادها بعضهم ببعض ... ولأنه مطلوب منها أن تحرص على استقلالها برد العدوان عليها ، وعدم التهاون في ذلك — كان من المترقب لمثل هذه الجماعة أن يحتك بها غيرها من الجماعات الإنسانية التي تطمح في التوسع ، أو تتعصب لفكرتها ومبادئها في الحياة . لذلك طلب الإسلام من «الجماعة الإسلامية» أن تكون دائماً على حذر واستعداد مادي وروحي معاً ، لمقاومة من يحتك بها ، قاصداً إضعافها وإزهاق استقلالها ! ولكن هذه التعبئة المادية والروحية التي يطلبها الإسلام من المؤمنين به ، يضعها دائماً في خدمة «السلام» ، لا للغزو والاعتداء !

(١) سورة البقرة : ٢٠٨

(٢) سورة البقرة : ١٩٠

(٣) سورة البقرة : ١٩٤

يقول القرآن الكريم :

« وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ، ترهبون به عدو الله وعدوكم ، وآخرين من دونهم لا تعلمونهم ، الله يعلمهم ، وما تنفقوا من شيء في سبيل الله يوف إليكم ، وأنتم لا تظلمون . وإن جنحوا للسلم فاجنح لها ، وتوكل على الله ، إنه هو السميع العليم » (١) .

وإذا كانت الجماعة الإسلامية لها غاية وشخصية مستقلة ، فهي لا تسعى فقط إلى تأمين استقلالها ... بل يجب عليها كذلك أن تؤمن بفكرتها وغايتها في الحياة ، كما يجب عليها أن لا تهادن الكفر بفكرتها ، إذ في الكفر وحده يكمن العداء لها ، والخطر على وجودها !!
إن الكفر أينما وجد هو مصدر عداؤها ... وهو يتمثل في الشرك ،

كما يتمثل في الإلحاد :

« إن شر الدواب عند الله الذين كفروا ، فهم لا يؤمنون . الذين طاعت منهم ثم ينقضون عهدهم في كل مرة ، وهم لا يتقون . فإذا تثقفنهم في الحرب فشرد بهم من خلفهم ، لأنهم يذكرون . وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء ، إن الله لا يحب الخائنين » (٢) .

« قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ، ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ، ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب ، حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون » (٣) .

فوقف الجماعة الإسلامية ، إذن في شتى بقاع الأرض من العالم الخارجي

(١) سورة الأنفال : ٦٠ - ٦١

(٢) سورة الأنفال : ٥٥ : ٥٨

(٣) سورة التوبة : ٢٩

عنها ، الذي لا يؤمن بما تؤمن به ، يتمثل في المبادئ الآتية :

● التزام السلام والدعوة إليه

● مقاومة العدوان ودفعه بحيث لا يتجاوز حدود الاعتداء

● عدم مهادنة الإلحاد ، والعمل على مقاومته في إصرار .

ولعل ما نراه الآن في الصراع بين « الشرق الشيوعي » و « الغرب المسيحي » - وهو صراع حول فكرتين مختلفتين ، وما يتخذ في هذا الصراع من أساليب مختلفة . . . يقرب لنا موقف الإسلام من (الإلحاد) !

إن (الإلحاد) خطر على البشرية كلها ، وليس خطراً على « الجماعة الإسلامية » وحدها ، ومن هنا كان موقف الإسلام منه عدم المهادنة ! وليست دعوة الإسلام إلى عدم مهادنة الإلحاد ميلاً منه إلى الحرب في ذاتها ، وإلا مادما إلى السلام وحرص عليه بادية ذي بدء كبدا عام من مبادئه ، وإلا ما ألزم المسلمين أيضاً بالبقاء في حدود تصرف المعتدى ، لا يتجاوزون هذه الحدود بحال عند ردهم أي اعتداء عليهم ، إذ مشروعية الحرب بالسيف ودفع المسلمين إلى القتال في ميدان الحرب ، مرتبط بـ (رد) الاعتداء فقط على الجماعة الإسلامية .

إن عدم مهادنة (الإلحاد) دعوة لدفع الخطر المحدق بالإنسانية كلها ، طلب الإسلام من المسلمين القيام بها . وفي دفع هذا الخطر ، إقرار للسلم : واستقرار للجماعة الإنسانية ، وكفالة لإقرار السلم العالمي جانب من رسالة الجماعة الإسلامية في نظر الإسلام . ومن هنا كان دفع هذا الخطر فرضاً ملازماً لقيام « الجماعة الإسلامية » ، في أطوار حياتها وفي كل أجيالها ،

وعليها أن تكون متهيئة بصفة مستمرة للقدرة على دفعه .

وفي ذلك يقول القرآن الكريم :

« كتب عليكم القتال وهو كره لكم ، وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم ، والله يعلم وأنتم لا تعلمون » ، (١) .

هذه التهيئة والإعداد لدفع خطر (الإلحاد) ، الذي يتمثل في الكفر وعدم الإيمان بالله واليوم الآخر ، هو ذلك المبدأ المعروف في الإسلام بمبدأ « الجهاد » .

وطالما أريد أن يكون للجماعة استقلال ، وطالما يناط بها كفاية إقرار السلم العالمى ، فإن التهيئة لإمكان صيانة استقلال الجماعة وإمكان تنفيذ إقرار السلم العالمى — أمر يجب أن تكون له صفة الاستمرار والدوام فى حياة الجماعة نفسها . وفى نداء القرآن للرسول بقوله : « يا أيها الذى جاهد الكفار والمنافقين ، واغلظ عليهم ، ومأواهم جحيم » ، وبئس المصير (٢) ، — ما يشير إلى طلب الإعداد الدائم لمقاومة الضعف الداخلى والخطر الخارجى معاً .

وتوجيه النداء على هذا النحو للرسول باعتباره راعياً ورئيساً للجماعة المؤمنة ، بما يؤيد أن الإسلام لم يكن وقفاً على تبليغ رسالة ، بل كان رعاية أيضاً لاستقرار هذه الرسالة وتمكينها ، سواء فى وقت الرسالة أو بعده . . . أى هو « دين » و « دولة » معاً .

* * *

(١) سورة البقرة : ٢١٦

(٢) سورة التوبة : ٧٣ ، وسورة التحريم : ٩

فإذا طلب الآن بعض شراح الإسلام : جعل « الجهاد » ، الذى هو مقاومة الاعتداء ، فريضة « مؤقتة » ، بوقت الرسالة ، أى بوقت الرسول ودعوته إذا طلبوا إنهاء العمل بالجهاد بعد قيام الجماعة الإسلامية واستقرارها منذ فتح مكة ، فقد طلبوا فى واقع الأمر إغفال الحرص على استقلال الجماعة الإسلامية ، والتنازل عن استمرار بقائها كوحدة فى مواجهة الجماعات الأخرى . وهذا معناه جعل الإسلام ديناً « لأفراد » ، وليس ديناً « لجماعة » أو بعبارة أخرى جعله « ديناً » ، لا « دولة » ، بالمعنى المفهوم لدى الغربيين !

وإذا ساق بعض آخر من شراح الإسلام : تفسير « الجهاد » ، على أنه رياضة نفسية روحية ، وليس رداً لاعتداء مادى خارجى ، كان مؤدى هذا التفسير هو نفس مؤدى توقيت الجهاد ، على النحو السابق !

وإذا صرح فريق ثالث : بأن الإسلام « دين لادولة » ، كان هذا التصريح واضحاً فى قصر الإسلام على « الأفراد » ، دون « الجماعة » ، وبعبارة أخرى كان واضحاً فى إلغاء شخصية الجماعة الإسلامية ، وكان واضحاً أيضاً فى محاولة إلغاء « الجهاد » ، أو إنكاره على الإسلام ، كرسالة من رسالات السماء ، مع أنه جزء لا يتجزأ منها !

● حاول السيد « أحمد خان » ، — زعيم الحركة الإصلاحية فى الهند فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر — المحاولة الأولى

● وحاولت « القاديانية » ، — دعوة الولاء للتاج البريطانى — المحاولة الثانية

● وحاول كتاب : « الإسلام وأصول الحكم » ، المحاولة الأخيرة .

وكلها محاولات تصطدم مع الآيات التى ذكرت سابقاً فى تحديد الإسلام ، وما يطلبه من « الفرد » المسلم ، و« الجماعة » المؤمنة ، وما وضعه من دستور

للطرفين . وفوق ذلك تصطلم هذه المحاولات مع الآيات التي طلب فيها القرآن من المؤمنين به دفع خطر (الإلحاد) — وهو الكفر . . . من مثل قوله تعالى : « قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ، وإن يعودوا فقد مضت سنة الأولين . وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ، ويكون الدين كله لله ، فإن انتهوا فإن الله بما يعملون بصير ، (١) .

فليس المراد تجنيد المؤمنين على عهد رسول الله فقط لمقاومة الكفر المحلى في وقته : كفر المشركين الوثنيين بمكة وبشبه الجزيرة العربية ، ولمقاومة النفاق في أيامه . . . إذ الكفر أو الإلحاد ، وكذلك النفاق ، لا يزول من العالم الإنساني بزواله من مكة ١١

إن الكفر والإيمان — وكذلك النفاق — من ظواهر الجماعة الإنسانية ، تلك الظواهر التي تلازمها في حياتها في كل جيل ووقت . والشيء الذي يختفى حتى يكاد ينعدم ، أو يبدو ويطفو حتى يسكاد يسيطر ، هو أثر ظاهرة الكفر في مقابل ظاهرة الإيمان ، أو العكس .

الاسهرم وأصول الحكم :

وكتاب « الإسلام وأصول الحكم » (٢) — من كتب « التجديد » في الفكر الإسلامى الحديث — يعالج أو يعرض دعوى : أن « الإسلام دين لا دولة » .

(١) سورة الأنفال : ٣٨ ، ٣٩

(٢) الطبعة الثالثة ، سنة ١٩٢٥ ، مطبعة مصر ، ومؤلفه الشيخ على عبد الرازق ، أحد علماء الأزهر وقضاة المحاكم الشرعية . وقد ترجم هذا الكتاب إلى اللغة الإنجليزية ، وبعد المراجع الأساسية لعلم الاجتماع الإسلامى في دراسة الجامعات الأمريكية على الخصوص للإسلام وتعاليمه . ويأتى تقويمه على هذا النحو ، لأنه يعرض فكرة جديدة على الغرب في الدراسات الإسلامية ، بل لأنه صدر من مسلم — دوغالم أزهري ، وفي ذلك ترويج لفكرة الكتاب بين الطلاب الغربيين ، الذين يدرسون الإسلام والشعوب الإسلامية .

وفي عرضه لهذه الدعوى : يستعير من الدراسات الإسلامية للمستشرقين
القساوسة الصليبيين واليهود الحاقدين ما لهم من آراء في هذا الجانب ،
وما لهذه الدراسة من أصول تواضعوا عليها عند النظر إلى الإسلام ،
لا نتيجة لبحث نزيه . . . ولكن انبثاقاً عن غرض خاص !

والكتاب — في سير حركة التفكير فيه — يتخذ الطابع الذي
عرفت به المسيحية بين أتباعها أساساً في تقدير الإسلام كدين ، على نحو
ما صنع الغربيون في حكمهم عليه . وحين يواجه الكتاب بعد ذلك ما ورد
في المصدرين الأصليين للإسلام — وهما : القرآن ، والسنة الصحيحة —
بما يجعل الإسلام متجاوزاً حد الدين ، في عرف الغرب المسيحي ،
إلى ما يسمى بـ « الدولة » ، عندهم ، يتخذ الكتاب موقفاً مؤرجحاً بين
أمرين متقابلين :

• الأمر الأول : تأويل هذا « الزائد » عن حد الدين ، في عرف
الغربيين ، بأنه لا يتصل بما يسمى بـ « الدولة » ، أو السياسة في قليل
ولا كثير !

• والأمر الثاني : قبول هذا « الزائد » ، على أنه من مظاهر
« السياسة » ، ومن شئون « الدولة » ، ومع ذلك ذلك هو خارج عن حدود
الدعوة الدينية التي كلف بها الرسول ، ولكن اقتضته فقط « الزعامة النبوية »
على عهده !

ثم إن خصائص هذه « الزعامة النبوية » ، موقوتة بوقت الرسول صلى الله عليه
وسلم وبشخصه ، فلا تكون لإنسان آخر بعده مهما بلغ من سمو المنزلة
في نفسه أو بين المسلمين ! !

ويخلص الكتاب إلى : أن الإسلام دين ، فقط ، وأن ما يدعو إليه من « وحدة » بين المؤمنين به هو وحدة دينية . . . لا وحدة في « الحكومة » ، أو في « الدولة » ، أو في الترابط السياسي والعلاقات العامة !

وكان لابد للكتاب من أن يتعرض لفكرة « الجهاد » في الإسلام ، كظهور واضح من المظاهر التي تجعله دين « جماعة » ، وليس ديناً « لمجموعة » من الناس ، مما لا يساعد على الوقوف بالإسلام عند حد « الدين » في عرف الغربيين !

وقد تعرض لما فعلا ، وشرحها أخيراً على أنها من خصائص « الزمامة النبوية » ، فهي إذن موقوفة بوقتها ١١ ولذا فقد انتهى أمر « الجهاد » ب وفاة صاحب هذه الزمامة ، وانتهت بذلك شخصية « الجماعة » الإسلامية ، وبقي المسلمون بعد وفاة أفراداً ، يختار كل فريق منهم الاتجاه السياسي الذي ينزع إليه . . . ولو كان اتجاهاً شيوعياً ١١

وهذا الذي ينتهي إليه الكتاب من نتيجة ، هو ذات النتيجة التي ينتهي إليها تفكير السيد « أحمد خان » ، و مذهب « القاديانية » . . . من إلغاء الشخصية الإسلامية !

وهذه النتيجة أو هذا الهدف ، هو دائماً المركز الذي تلتقى عنده معاول الهدم باسم الدراسات الإسلامية في دراسات المستشرقين . . . على نحو ما بينا ، ونبين فيما بعد .

الإسلام دين لا دولة :

وفكرة : « الإسلام دين لا دولة » ، أولى النقط في تفكير الكتاب . أو بمثابة الدعوى التي يطلب البرهنة عليها . ويضعها الكتاب

لذلك في صيغة السؤال ، حتى يجيب بما يريد أن يديه من رأى ، فيقول :
« . . . فاعلم أن المسألة الآن هي : أن النبي صلى الله عليه وسلم
كان صاحب دولة سياسية ورئيس حكومة ، كما كان رسول دعوة دينية
وزعيم وحدة دينية . . . أم لا ؟ » (١)

والسؤال على هذا النحو ، يفرق من أول الأمر بين « دين »
و« دولة » والجواب عليه محاولة لاختبار الإسلام على أساس
من هذا الفرق ، الذي أخذ الآن مقدما صفة الجزم أو اليقين
في تفكير الكتاب !

ولذا يجيب الكتاب عليه إجابة واضحة ، تعبر عن رأى الأخير
به ، ويعتبر النتيجة النهائية لتفكيره فيما يتصل بالإسلام . . .
يقول :

« ولاية الرسول على قومه : ولاية روحية ، منشؤها إيمان القلب ، وخضوعه
خضوعاً صادقاً تاماً يتبعه خضوع الجسم .
« ولاية الحاكم : ولاية مادية ، تعتمد إخضاع الجسم من غير أن يكون
لها بالقلب اتصال .

« تلك ولاية هداية إلى الله وإرشاد إليه وهذه ولاية تدبير لمصالح
الحياة وعمارة الأرض ، تلك للدين وهذه للدنيا ، تلك لله وهذه
للناس ، تلك زعامة دينية وهذه زعامة سياسية . . . وما أبعد ما بين
السياسة والدين ! » (٢)

(١) الإسلام وأصول الحكم : ص ٤٧

(٢) المصدر السابق ص : ٦٩

وهذا المعنى الذى يجيب به الكتاب على سؤاله السابق ، يقوم على أساس من « معنوية » تفكير القرون الوسطى فيما يتصل بالإنسان . . . وهو التفكير الذى ساد لدى الغربيين عند فصلهم بين « الكنيسة » و « الدولة » ،

و « مثوية » الإنسان معناها : أن هناك « انفصالا » بين جسمه وروحه ، وأنه ليس أحدهما تابعا للآخر ، فضلا عن أن يكونا « وحدة » واحدة ١١ وتفكير القرون الوسطى فى المشاكل الفلسفية : الإلهية والإنسانية ، يستوى فى التعبير عنه ما يوجد عند فلاسفة المسلمين ، أو فلاسفة المسيحيين من الآباء أو المدرسين . . . لأن قوامه هنا وهناك ما خلفه الإغريق ، وورثوه المسلمون والمسيحيون على السواء ١١

و « إخوان الصفاء » ، تعبیر واضح عن هذه « المثوية » . . . يقولون : « اعلم أيها الأخ البار الرحيم ، أيدك الله وإيانا بروح منه : بأن الإنسان لما كان هو جملة من جسد جسماني ، ونفس روحانية — وهما جوهران متباينان فى الصفات ، متضادان فى الأحوال ، ومشتركان فى الأفعال العارضة والصفات الزائدة — صار الإنسان من أجل جسده الجسماني مريداً للبقاء فى الدنيا ومتمنياً للخلود فيها ، ومن أجل نفسه الروحانية طالبا للدار الآخرة ومتمنياً للبلوغ إليها ، وهكذا أكثر أمور الإنسان وتصرف أحواله (مثوية) متضادة : كالحياة والمات ، والعلم والجهالة ، (١) ١١

وما ذكره « إخوان الصفاء » هنا من رغبة الإنسان فى البقاء فى الدنيا ،

وتمنيه الدار الآخرة مع ذلك — هو ترتيب لبعض النتائج على
« مشنوية » الإنسان في تفكير القرون الوسطى ! وعلى هذا النحو
يوزع الإنسان بين اختصاصين : هما « الكنيسة » و« الدولة » ، للكنيسة
روح و« للدولة جسده » تماما كما يحكيه كتاب « الإسلام وأصول الحكم »
هنا ، في نصه السابق !

« ومشنوية » الإنسان بعدما العلم الحديث ، وهو البحث النفسى
التجريبي ، تصوراً نظرياً لا يركن إليه الراى السليم في قيادة الإنسان
وتوجيهه . والإنسان الآن — في نظر هذا البحث العلمى — وحدة
واحدة : لا انفصال بين جسده ونفسه ، ولذا يستحيل أن يوزع بين
اختصاصين متقابلين وسلطتين مختلفتين والأضمن إذن في سلامة توجيهه
أن تكون قيادته واحدة .

وتجربة توزيع السلطة في الغرب بين « الكنيسة » و« الدولة » — وهو
ما يعرف بالفصل بين « الدين » و« الدولة » — لم تشر الاحتكاك بين السلطتين
فقط ؛ بل كان من ثمراتها إخضاع إحدى السلطتين للأخرى في النهاية ،
وفي واقع الأمر كان هو إخضاع « الدولة » للكنيسة في « الدولة » الغربية الحديثة
في أوروبا وأمريكا تعتمد على النظام الديمقراطى ، وهو نظام التصويت
الشعبى وفي معركة التصويت الشعبى يتفوق الحزب السياسى الذى
يبدل لتنفيذ اتجاه الكنيسة من الوعود والعهود أكثرها ، إذا ما وصل
إلى كرسى الحكم ! !

ومظهر الفصل بين السلطتين في الغرب يتجلى في فرض الضرائب
« وجبايتها » : « فلـدولة » ضرائب و« للكنيسة » ضرائب أخرى . والسلطة

التنفيذية لا تتدخل في تشريع ضرائب الكنيسة ، وإنما تتدخل فقط في تحصيلها لصالح الكنيسة باسم القانون العام ، أو تطبيقاً للعهد بين السلطين ١١

إن رجال السياسة في الغرب عامة يعرفون جيداً الثمن الذي دفعوه ، والفاتيكان ، مقابل تأييده للحلفاء ضد النازية والفاشية في الحرب الأخيرة ، ويعرفون جيداً أيضاً الثمن الذي يدفعونه لأن لقاء تعضيده مقاومة الشيوعية في العالم المسيحي ١١ وكذا رجال السياسة في كل بلد غربي مسيحي الآن يعرفون متى يحكمون ؛ وأنه لا بد لهم من تأييد « الكنيسة » المحلية لحكمهم ١١ والتاريخ السياسي الحديث لم يزل يذكر ثورة الأرجنتين على ديكتاتورهما السابق عندما شق عصا الطاعة على رجال الكنيسة الأرجنتينية ١١١

ومع أن « مشوية » الإنسان التي قام عليها الفصل بين الدين والدولة تعتبر فكرة غير سليمة من الوجهة العلمية ، وغير عملية من الوجهة التطبيقية — فإن دعاة « التجديد » في الفكر الإسلامي الحديث لم يزالوا يرونها « تجديداً » ، لأن الغرب المتحضر قال بها يوماً ما ، ولم يزالوا يرون « الوحدة » في الإنسان وفي القيادة تخلفاً ، لأنها من أصول الإسلام ١١

وبعد أن يفصل كتاب « الإسلام وأصول الحكم » في أمر الإسلام على أساس « مشوي » ، ويقصر رسالته على ما سماه : ولاية القلب ، يعود فيصرح بأنه يجب في فهم الإسلام على هذا النحو والحكم عليه بما حكم عليه أن يقتدى بالمسيحية ووضعها ، عندما يعترض الإنسان في القرآن أو الحديث الصحيح شأن من شئون الحكم ١١١

يقول :

« ولقد كان عيسى بن مريم عليه السلام رسول الدعوة المسيحية ،
وزعيم المسيحيين ، وكان مع هذا يدعو إلى الإذعان لقيصر ويؤمن
بسلطانه ! وهو الذى أرسل بين أتباعه تلك الكلمة البالغة : أعطوا
ما لقيصر لقيصر ، وما لله لله ، (١) »

ويوضح المؤلف غرضه في قياس الإسلام على المسيحية عندما يواجه
الإنسان فيه بشأن من شئون الدولة فيقول :

« تكلم عيسى بن مريم عليه السلام عن حكومة القياصرة ، وأمر
أن يعطى ما لقيصر لقيصر... فما كان هذا اعترافاً من عيسى بأن الحكومة
القيصرية من شريعة الله ، ولا بما يعترف به دين المسيحية ! وما كان
لأحد من بفهم لغة البشر في مخاطبتهم أن يتخذ من كلمة عيسى حجة له
على ذلك ! وكل ما جرى في أحاديث (النبي) صلى الله عليه وسلم من ذكر :
الإمامة والخلافة ، والبيعة . . . لا يدل على شيء أكثر مما دل عليه
(المسيح) حينما ذكر بعض الأحكام الشرعية عن حكومة قيصر... فإن كان
النبي صلى الله عليه وسلم قد ذكر البيعة ، والحكم والحكومة ، وتكلم
عن طاعة الأمراء (الولاة) وشرع لنا الأحكام في ذلك ، فوجه ذلك
ما عرفت وفهمت ، (٢) »

ولتأكيد ما ذهب إليه هنا يعقب المؤلف بقوله :

« لم يبق أمامك — بعد الذى سبق — إلا مذهب واحد ، وعسى

(١) المصدر السابق : ص ٤٩

(٢) المصدر السابق ، ص : ١٨ ، ١٩ ، ٢١

أن تجده مذهباً واضحاً ١ . . . ذلك هو القول : بأن محمداً صلى الله عليه وسلم ما كان إلا رسولاً لدعوة (دينية) خالصة للدين ، لا تشوبها نزعة ملك ولا حكومة ١ وأنه صلى الله عليه وسلم لم يقيم بتأسيس مملكة بالمعنى الذى يفهم (سياسة) من هذه الكلمة ومرادفاتها ١١ ما كان إلا رسولاً كماخوانه الخالين من الرسل ، وما كان ملكاً ، ولا مؤسس دولة ، ولا داعياً ولا داعياً إلى ملك ، ١١ (١)

ويستعرض الكتاب بعض آيات من القرآن الكريم ، مثل قوله تعالى :
« هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ،
وكفى بالله شهيداً » (٢) ١

وقوله : « ومن أظلم ممن افترى على الله الكذب وهو يدعى إلى الإسلام ، والله لا يهدي القوم الظالمين . يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم ، والله متم نوره ولو كره الكافرون . » هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ، ليظهره على الدين كله ، ولو كره المشركون ، (٣) ١١

كما يذكر الكتاب أيضاً هذا الحديث : « أنتم أعلم بشئون دنياكم ، ١١ ثم يعلق أخيراً بقوله :

« ترى من هذا أنه ليس (القرآن) هو الذى يمنعنا من اعتقاد أن النبي كان يدعو مع رسالته الدينية إلى دولة سياسية ، وليست (السنة) هى وحدها التى تمنعنا من ذلك ١ ولكن مع الكتاب والسنة ، حكم (العقل) ، وما يقضى به معنى الرسالة وطبيعتها ١١ إنما كانت ولاية

(١) المصدر السابق : ص ٦٥

(٢) سورة الفتح : ٢٨

(٣) سورة الصف : ٧ : ٩

محمد صلى الله عليه وسلم على المؤمنين ولاية الرسالة ، غير مشوبة بشيء
من الحكم ، (١) ١١١

ومن هذا التعليق يفهم : أن كتاب : د الإسلام وأصول الحكم ،
يرى أن الإسلام د دين ، بالمعنى المعداد عند المسيحيين الغربيين ، أخذاً
من وصف القرآن له في هذه الآيات بأنه د دين الحق ، وهكذا يستدل
المؤلف على هذه الدعوى ١١

ولكن ترى كيف يكون المعنى ، إذا أضيف إلى هذه الآيات آيات
أخرى هي من صميم القرآن ؟؟
ومن ذلك مثلاً . . .

قوله تعالى : د وأن احكم بينهم بما أنزل الله ، ولا تتبع أهواءهم ،
واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك ، (٢) ١
وقوله : د إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك
الله ، ولا تكن للخائنين خصيماً ، (٣) ١١١

ترى أيبقى الإسلام في حدود المعنى الغربي د الدين ، ، والذي أنس إليه
الكتاب هنا في تفسير الاسلام ؟؟
أم يكون تفسير الاسلام الصحيح باعتباره رسالة من السماء ، فلا يحكمه
سوى كتاب الله ، وهو القرآن ؟؟

• الآيات التي ساقها الكتاب يؤخذ منها حقاً أن الاسلام : هداية ، ودعوة
إرشاد . . .

• وفي الآيات الأخرى — التي سيقت هنا الآن — ما يدل صراحة على
أنه أيضاً : كتاب للحكم به بين الناس !

في القرآن ما يفيد أن محمداً صلى الله عليه وسلم رسول الله كلف

(٢) الإسلام وأصول الحكم : ص ٨٠

(٣) سورة النساء : ١٠٥

(٢) سورة المائدة : ٢٩

بتبليغ رسالته إلى الناس . . . كما في قوله تعالى : « يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك ، وإن لم تفعل فما بلغت رسالته ، والله يعصمك من الناس ، إن الله لا يهدي القوم الكافرين » (١) . . . فمهمته عليه السلام الآن أن يدعو للهداية والإرشاد ، وليس من صميم رسالته أن يحصل على قبول دعوته من يأبى طبعه قبولها ، كما يشير إلى ذلك عجز الآية : « إن الله لا يهدي القوم الكافرين » .

لكن في القرآن أيضاً مثل قوله : « فلذلك فادع ، واستقم كما أمرت ، ولا تتبع أهواءهم ، وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب ، وأمرت لأعدل بينكم . . . » (٢) . . . فهنا توضح الآية أن مهمته على الله عليه وسلم مزدوجة : الدعوة ، والعدل

● والدعوة : كما تكون بالقول تكون بالعمل . ولذلك طلب القرآن منه عليه السلام الاستقامة في السلوك ، والسلامة في الاعتقاد ، فقال : « واستقم كما أمرت ، ولا تتبع أهواءهم ، وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب ، وتحقق العدل : لا يكون بمجرد الدعوة إليه ؛ بل لا بد مع ذلك من القيام على أمره ومباشرة تنفيذه . ولذا يقول القرآن في مواجهة رسول الله : « وأمرت لأعدل بينكم ، . . . وكيف يستطيع الرسول أن ينفذ ما كلف وأمر به من إقامة العدل (وأمرت لأعدل بينكم) بين المؤمنين ، إذا كان مبلغاً فقط وداعياً لحسب إلى الهداية ؟ ؟

إن «العدل» قيمة من القيم ، وقيمة بين طرفين ، وليس لطرف واحد أو من طرف واحد — كالقيم الفردية . . . هو قيمة جماعية ، والقيم الجماعية لا تتحقق بالإرشاد بل بالإلزام ، وحكم الجماعة وسياساتها ليس أمراً خارجاً عن قصد العدل وتطبيقه بين أفرادها بالقهر والإلزام !

(١) سورة المائدة : ٦٧

(٢) سورة الشورى : ٥١

• رسالة الإسلام : رسالة تهذيب ، وحكم

• ومحمد رسول الإسلام صلى الله عليه وسلم : مبلغ الرسالة ، وقائم على تنفيذ الرسالة

• والإسلام «دين» بالمعنى الذى يحدده «القرآن» . . . لا بالمعنى «المستورد»

من الغرب المسيحي الصليبي ١١

أما الحديث : «أنتم أعلم بشئون دنياكم» . . . فهو لا ينحى الرسول عن أن يكون قائماً على العدل بين المؤمنين ، أى صاحب حكم وتدير ، على نحو ما طلب منه القرآن . . . إذ هذا الحديث قيل بمناسبة « تأييد النخل » وتلقيحه ، والنخل والعناية بشمره أمر محلى يخضع لتجربة القوم الذين يحفلون ويعنون به ، وليس أمراً يحتاج إلى مبدأ عام تأتى به رسالة السماء ، ويكلف الرسول بتبليغه للناس جميعاً ١

والقرآن نفسه — بعد العبادات التى حددها ، وبعد مبادئ المعاملات العامة التى أوصى بها — ترك للمؤمنين به المجال لإبداء الرأى وتبادلته ، فى شئونهم وفى مدى انطباق هذه المبادئ عليها . وعد قيام المؤمنين بالنزول فى هذا المجال أمراً يحسب لهم فى الجزاء ، كقيامهم بالواجبات والوصايا التى وجههم للعمل بها ١١

يقول تعالى :

« فإو تيتم من شئ فتاع الحياة الدنيا ، وما هند الله خير وأ

« للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون .

« والذين يحتنبون كبائر الإثم والفواحش

« وإذا ما غضبوا هم يغفرون .

« والذين استجابوا لربهم

« وأقاموا الصلاة

« وأمرهم شورى بينهم

» وعما رزقناهم ينفقون . » (١)

وهذا النهج من القرآن يساير طبيعة الأمور وسنة الحياة !

وكتاب : « الإسلام وأصول الحكم » - بعد هذا - استمد تحديد « الإسلام كـ «دين» من فكرة الفصل بين الكنيسة والدولة في الغرب ، دين أن يستشير في هذا التحديد بآدى . ففى بدء مصدره الأول ، وهو «القرآن» !!
وكتاب « الخلافة » (٢) للمستشرق الإنجليزي « توماس أرنولد » الذى كتبه عقب الثورة السكالية فى تركيا تمجيدا لهدم الخلافة وإبعاده الإسلام عن مجالات الحياة العامة فى تركيا ، من المصادر الموجهة للكتاب الذى نحن بصده فى التجديد فى الفكر الإسلامى ، عند تحديد طبيعة الإسلام كدين لادولة .

ليس فى الإسلام سياسة ، وما فىه منه سياسة لا يتصل بالديانة :

وإذ كان كتاب : « الإسلام وأصول الحكم » لا يرجع إلى القرآن فى بدء الأمر عند تحديد طبيعة الإسلام ، واقتنع من قبل الدخول فى البحث بما حدده به مصدر أجنبي عنه ، فإنه سيسلك طريق «التأويل» ، حتما لما يواجهه فى القرآن من آيات تثير الشك فيما اقتنع به من قبل !

(١) سورة الشورى : ٣٦ : ٣٨

(٢) Thomas W. Arnold طبع اكسفورد سنة ١٩٢٤

وقد يكون «التأويل» عبارة عن إنكار لما يفهم من اللغة بطبيعتها ، وقد يكون مرة أخرى محاولة للجمع والتوفيق بين الجانبين : جانب أن الإسلام فيه سياسة وحكم ، وجانب أنه «دين» فقط . . . وهذا هو ما جرى عليه الكتاب ١١ فالمؤلف يقول ، في تصوير (النمط الأول) من التأويل ، وهو «الإنكار» :
« . . . إذا تأملت وجدت أن كل ما شرعه الإسلام ، وأخذ به النبي المسلمين من أنظمة وقواعد وآداب ، لم يكن في شيء كثير ولا قليل من أساليب الحكم السياسي ، ولا من أنظمة الدول المدنية ! وهو بعد ، إذا جمعته ، لم يبلغ أن يكون جزءاً يسيراً مما يلزم لدولة مدنية من أصول سياسية وقوانين .

« إن كل ما جاء به الإسلام من : عقائد ومعاملات وآداب وعقوبات ، فإنما هو شرع ديني خالص لله تعالى ، ولمصلحة البشر المدنية لا غير ! وسيان بعد ذلك أن تتضح لنا تلك المصالح المدنية أم تخفى عنا ، وسيان أن يكون منها للبشرية مصلحة مدنية أو لا ، فذلك مالا ينظر الشرع السماوي إليه ، ولا ينظر إليه الرسول ، ! (١) »
فهذا النص .

- في الفقرة الأولى منه يدفع : أن الأنظمة التي جاء بها الإسلام لها صلة بأساليب الحكم السياسي
- لكنه في نفس الفقرة يقرّ من جديد بأنها من أساليب الحكم السياسي ، ولكن مجموعها ضئيل إذا قيس بما يلزم لدولة مدنية من أصول سياسية وقوانين ١١

والفقرة إذن صدرها يناقض عجزها . . . وتنحل العبارة إلى الوضع التالي :

(١) الإسلام وأصول الحكم : ص ٨٥

● أنظمة الإسلام وقواعده ليس فيها قليل ولا كثير يتصل بالسياسة

● ما في الإسلام من نظم سياسية جزء يسير عما تحتاجه الدولة

والفقرة الثانية من هذا النص تعني أن ما في الإسلام من عقوبات ومعاملات هي لمصلحة البشر الدينية ، ولم تقصد منها المصلحة المدنية ١١

تره ما هي « المصلحة الدينية » من العقوبات والمعاملات ؟ ؟

وما هي « المصلحة المدنية » من العقوبات والمعاملات ؟ ؟

هل ما يوضع من حدود في العقوبات ، وتشريع في المعاملات ، يقصد به سوى تمكين الأمن والاستقرار . . . تمكين العدل في تبادل المصالح بين الأفراد ، الذين وضعت لهم العقوبات وشرعت لهم المعاملات ؟ ؟

إن هذه الفقرة الثانية — كعجز الفقرة الأولى — اعترفت بوجود النظم السياسية في الإسلام ، ولم تستطع أن تواجه الإسلام بإنكار هذه النظم فيه كلية . . . ولكي ينسجم الرأي في الكتاب كله ، حُملت هذا النظم على أنه قصد بها أن تكون شرعاً دينياً خالصاً لله تعالى ، ولم يقصد بها مصلحة البشر المدنية ١١

والفرق بين المصلحتين شيء لم يستطع الكتاب ، بعد ذلك ، أن يوضحه .

ففي هذا النص جميعه نرى :

● إنكاراً كلياً لوجود نظم سياسية في الإسلام

● ثم نرى بعد ذلك اعترافاً بوجودها ولكن مع ضآلة كيتها

● ثم نرى ثانية عملاً لها على أنها لله وليست للدنيا ١

ويأتى النص التالى ، وهو ما يمثل (النقط الثانى) . . . نرى حملاً

لهذه النظم السياسية من جديد على أنها « للدنيا » . . . وليست لله ١١

يقول :

« (الخلافة) ليست في شيء من الخطط الدينية اكلا ، ولا (القضاء) ولا غيرها من وظائف الحكم ومراكز الدولة ! وإنما تلك خطط سياسية صرفة ، لا شأن للدين بها !! فهو لم يعرفها ولم ينكرها ، ولا أمر بها ولا نهى عنها ، وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة . كما أن تدير الجيوش الإسلامية ، وعمارة المدن والثغور ، ونظام الدواوين — لا شأن للدين بها . . . » (١) !!

وبهذا النص مع سابقه . . . يوضح « كتاب الإسلام وأصول الحكم » المعنى الآتي :

- ما جاء في الإسلام لا يتصل بالسياسة
 - وما كان فيه من سياسة لا يتصل بالدين !
- فهو ليس فيه « سياسة » . . . وفيه « سياسة » في الوقت نفسه !!
- وإذن أي شيء هو الإسلام ؟ ؟
- ليس « سياسة » . . . وليس « ديناً » !!
- ولكن مرد هذا الاضطراب ، وسبب هذا الاضطراب . . . هو في قبول فكرة الغرب أولاً ، ثم محاولة إخضاع الإسلام لها !!

الزعامة النبوية :

ويبدو لأول نظرة أن التعبير بـ « الزعامة النبوية » مستحدث في اللغة العربية . . .

وهو فعلاً جديد فيها ، ولكنه في واقع الأمر بديل عن تعبير آخر هو « صاحب الحكومة الدينية » الذي يردده المستشرقون في وصفهم للرسول !!

(١) المصدر السابق : ص ١٠٣

فالمستشرق جب Gibb ، كما ذكرنا هنا قبلاً^(١) ، يقول : إن « هناك حقيقة واحدة مؤكدة (في تاريخ محمد) ، وهي أن الدافع له كان ديناً على الإطلاق . فمن بدء حياته ، كداع ، كانت نظره إلى الأشخاص والأحداث ، وحكمه عليها ، نظرة تأثر بما عنده من : صورة عن الحكومة الدينية ، وأغراضها في عالم الإنسان ، »

ويعمل جب أنطباع صورة الحكومة الدينية وأغراضها في عالم الإنسان. في نفس الرسول عليه الصلاة والسلام ، بجو مكة السياسي والاقتصادي. والديني ، وما فيه من زعامة تقوم دعائمها السياسية على صيانة المقدسات الدينية في مكة وما حولها^(٢) ١١ والرسول في نظر جب - كبقية المستشرقين - . إنسان سعى إلى « الزعامة » في مكة ، عن طريق استغلاله قيم المقدسات الدينية لدى الشعب المكي . فقد كان ينبغي حكومة ويبنى زعامة ، ولكنه لم يستطع أن يفعل شأن الجو الديني إذ ذاك ، فأعلن حكومة دينية وهو بالمدينة - بعد هجرته من مكة إليها . . . من أجل ذلك غزا وحارب ، وعاهد وتحالف ١١

فالدراسات الإسلامية في « الاستشراق » :

- تعيب الإسلام كـ « دين » ، لما جاء فيه من نظم سياسية
- وما وضعه من مبدأ « الجهاد » ، خاصة لصيانة الجماعة الإسلامية
- وهذه الدراسات تفسر الإسلام لذلك على أنه « حركة إصلاحية إنسانية »
- وبالتالي تفسر هذه النظم السياسية فيه على أنها « خارجة » عن نطاق الدين ، وليست من طبيعته .

(١) راجع ص ٢٠٧ من هذا الكتاب (الفكر الإسلامى الحديث)

(٢) راجع صفحات : ٢٠٤ : ٢٠٦ من هذا الكتاب (الفكر الإسلامى الحديث) .

وكتاب : د الإسلام وأصول الحكم ، يرغب في أن يتفق مع هذه الدراسات على أن هذه النظم السياسية خارجة عن نطاق الدين ، وليست من طبيعته . ولكنه لا يبرّر أخذ النبي بها في تدبير أمر جماعة المؤمنين بأنه لم يكن صاحب دين سماوى ، أو بأنه كان فقط صاحب حركة إصلاحية إنسانية — كما يشرح المستشرقون . . . إنه يريد أن يبقى للإسلام صفة ' الدين ' ، ثم ينزع منه سمة القوة والحكومة والنظم السياسية ، ويجعلها ملحقة بالدعوة الدينية على أنها من مستلزمات ماسماه : ' الزعامة النبوية ' ، ١١ وهنا إذن فرق بين ' الدعوة الدينية ' و ' الزعامة النبوية ' ، على نحو ما يسأل الكتاب ويجيب ١١

يقول :

... فهل كان تأسيسه صلى الله عليه وسلم للمملكة الإسلامية ، وتصرفه في ذلك الجانب خارجاً عن حدود رسالته صلى الله عليه وسلم ، أم كان جزءاً مما بعثه الله له وأوحى به إليه ؟ ؟

د فأمّا أن المملكة النبوية عمل منفصل عن دعوة الإسلام ، وخارج عن حدود الرسالة ، فذلك رأى لانعرف في مذاهب المسلمين ما يشاكله ، ولا تذكر في كلامهم ما يدل عليه . وهو مع ذلك ، رأى صالح لأن يذهب إليه ، ولا نرى القول به يكون كفراً وإلحاداً . . . (١) ١

ولكن ، ترى هذه المملكة ، أو هذه ' الزعامة النبوية ' ، التى تخرج عن نطاق الرسالة ، وتخرج عن نطاق الوحي الإلهى . . . هل كانت ضرورة لصالح الرسالة ، أو هى ضرورة لإقامة حكم وثبتت دولة سياسية (دنيوية) ؟ ؟

(١) الإسلام وأصول الحكم : ص ٥٥

شأن الكتاب هنا كشأنه فيما سبق ، عند الحديث : عن أن الإسلام
» ليس فيه ما يتصل بالسياسة ، . . . إذ له موقفان متقابلان ، أو له على
هذا السؤال جوابان متغايران تغايراً واضحاً

• فقرة يقول : . . . فقد غزا صلى الله عليه وسلم المخالفين لدينه من قومه
العرب ، وفتح بلادهم ، وغنم أموالهم ، وسبي رجالهم ونساءهم . ولا شك
في أنه صلى الله عليه وسلم قد امتد بصره إلى ما وراء جزيرة العرب ،
واستعد للانسياب بجيشه في أقطار الأرض . وبدأ فعلاً يصارع دولة
الرومان في الغرب ، ويدعو إلى الانقياد لدينه : كسرى الفرس في الشرق ،
ونجاشي الحبشة ، ومقوقس مصر . . .

د وظاهر أول وهلة أن الجهاد لا يكون لمجرد الدعوة إلى الدين ،
ولا لحمل الناس على الإيمان بالله ورسوله ، وإنما يكون الجهاد لتثبيت
السلطان ، وتوسيع الملك ، (١) ١١

فـ «الجهاد» الذي هو مظهر القوة والسلطة ، أو بعبارة أخرى : الجهاد
الذي هو شعار حيوية (٢) الجماعة ، يفسر هنا على أنه كان وسيلة
التوسع في الملك ، وتثبيت السلطان ! وهو إذن من لوازم الدولة

(١) المصدر السابق : ص ٥٢.

(٢) يقول الزهاوي ، الشاعر :

كتب الفوز بالبقاء على الأرض لناس تدججوا للتضال
لم يفر بالسلام إلا أناس قد أعدوا سلاحهم للقتال

وسياستها التوسعية، ولا شأن له بالدين . . . إذ لا يكون لمجرد الدعوة إلى الدين ، ولا لحمل الناس على الإيمان بالله ورسوله ، ١١
ويزيد الكتاب هذا الأمر — أى القول بأن « الجهاد » ليس من خصائص الرسالة الإلهية أياً كانت — إيضاحاً بنص آخر :

« وما عرفنا في تاريخ الرسل رجلاً حمل الناس على الإيمان بالله بمجد السيف ، ولا غزا قوماً في سبيل الإقناع بدينه ! وذلك هو بنفس المبدأ الذى يقره صلى الله عليه وسلم فيما كان يبلغ من كتاب الله . . .

« وإذا كان صلى الله عليه وسلم قد لجأ إلى القوة والرهبة ، فذلك لا يكون في سبيل الدعوة إلى الدين ، وإبلاغ رسالته إلى العالمين ! وما يكون لنا أن نفهم إلا أنه كان في سبيل الملك ، ولتكوين الحكومة الإسلامية . ولا تقوم حكومة إلا على السيف ، وبحكم القهر والغلبة ! فذلك عندهم هو سر « الجهاد » النبوى ومعناه ، (١) ١١

● ومرة أخرى ترى المؤلف على الضد من ذلك ، يذكر :

« لا يريدنك هذا الذى ترى أحياناً في سيرة النبي صلى الله عليه وسلم ، فيبدو لك كأنه عمل حكومى ومظهر للسلطة والدولة ! فإنك إذا تأملت لم تجده كذلك ، بل هو لم يكن إلا وسيلة من الوسائل التى كان النبي صلى الله عليه وسلم يلجأ إليها تثبيتاً للدين ، وتأيداً للدعوة ! وليس عجيباً أن يكون الجهاد وسيلة من تلك الوسائل ، هو وسيلة

عنيفة وقاسية... ولكن ما يدريك ، فلعل الشر ضروري للخير في بعض الأحيان ، وربما وجب التخريب ليتم العمران ١١ ، (١)

فهنا لم يكن الجهاد لتأييد ملك ولا حكومة ، ولا لتثبيت دولة ، بل كان : تثبيتاً للدين وتأيداً للدعوة ، ١١

وسر هذا التضارب هنا ، هو سره فيما سبق... قبول لرأى غريب عن طبيعة الإسلام ، ثم محاولة بعد ذلك لإخضاع الإسلام لهذا الرأى الغريب المتنافر !

فهمائى الزعامة النبوية موقوتة بوقتها :

وسواء أكانت مظاهر الحكم والسياسة — ومنها الجهاد — من وسائل توسيع الملك وتدعيم شأن الدولة ، أو لتثبيت الدين وتأيد الدعوة ، فهي في نظر كتاب : « الإسلام وأصول الحكم » موقوتة بوقت الرسول ، وقاصرة على شخصه ، لا تتعداه إلى من يخلفه في الجماعة الإسلامية بعده ١١ ثم ليس هناك أيضاً من داع وسبب بعد وفاته ، لأن تكون للسليين دولة وحكومة ، إذ القرآن لم يدع إلا إلى وحدة في الدين ، دون وحدة في الدولة لم يدع إلا إلى رباط القلب ، دون رباط السلطان ، وتكتل الجماعة ، وتزايد العلاقات ١١

« الإسلام دعوة دينية إلى الله تعالى ، ومذهب من مذاهب الإصلاح لهذا النوع البشرى ، وهدايته إلى ما يدينه من الله جل شأنه ، ويفتح

(١) المصدر السابق : ص ٧٩

له السعادة الأبدية التي أعدها الله لعباده الصالحين . وهو وحدة دينية ،
أراد الله جل شأنه أن يربط بها البشر أجمعين . . . (١) !

وحكمة هذا التوقيت — كما يذكر الكتاب : « أن مقام الرسالة يقتضى
لصاحبه سلطاناً أوسع مما يكون بين الحاكم والمحكومين ، بل أوسع
مما يكون بين الأب وأبنائه ! قد يتناول الرسول من سياسة الدولة مثل
ما يتناول الملوك ، ولكن للرسول وحده وظيفة ، لا شريك له فيها ! !

« من أجل ذلك كان سلطان النبي صلى الله عليه وسلم ، بمقتضى
رسالته سلطاناً عاماً ، وأمره فى المسلمين مطاعاً ، وحكمه شاملاً .
فلا شيء مما تمتد إليه يد الحكم إلا وقد شمله سلطان النبي صلى الله عليه
وسلم ، ولا نوع من الرئاسة والسلطان إلا وهو داخل تحت ولاية النبي
صلى الله عليه وسلم على المؤمنين . . . ذلك سلطان ترسله السماء من عند
الله على من تنزل عليه ملائكة السماء بوحى الله ، (٢) !

كما يذكر المؤلف : «

تلك زعامة كانت لمحمد بن عبد الله بن عبد المطلب الهاشمى القرشى ،
ليست لشخصه ولا لنسبه ، ولكن لأنه رسول الله . . . فإذا ما لحق عليه
السلام بالملأ الأعلى ، لم يكن لأحد أن يقوم من بعده ذلك المقام الدينى ، (٣) ! !

وهذه النصوص مع كونها تفيد أن مظاهر الحكم فى الإسلام قاصرة
على الرسول صلى الله عليه وسلم ، تفيد أيضاً أن مظاهر الحكم

(١) المصدر السابق : ص ٧٧

(٢) المصدر السابق ص ٦٦ : ٦٨

(٣) المصدر السابق ص ٨٧

والسلطان ونظم الدولة والسياسة مصاحبة لكل رسالة دينية ، ولكنها فقط وقف على الرسول المرسل ، تلقى بعد وفاته ولا يتمتع بها شخص آخر سواه ١١ وما تفيد النصوص على هذا النحو يؤكد أنه نص آخر هنا :

د طبيعي ومعقول إلى درجة البداهة أن لا توجد بعد النبي زعامة دينية ١ وأما الذي يمكن أن يتصور ويوجد بعد ذلك ، فإنما هو نوع من الزعامة جديد ، ليس متصلاً بالرسالة ولا قائماً على الدين هو إذن نوع لاديني ١١

د وإذا كانت الزعامة لادينية ، فهي ليست شيئاً أقل ولا أكثر من الزعامة المدنية أو السياسية . . . زعامة الحكومة والسلطان ، لازعامة الدين ، وهذا هو الذي كان ، (١) ١١

والسؤال الذي يتردد الآن ، بعد عرض هذه النصوص ومقابلة بعضها ببعض : أي حال يكون بعد وفاة الرسول ؟

أتلقى النظم العامة للحكم ، وقواعد السياسة ؟؟

- إن كانت الأولى . . . فلم كانت ملحقة بالرسالة الإلهية ؟
- وإن كانت الثانية . . . فأى فرق بين عهد الرسول — وقد وقع فيه اجتهد إنسانى فى تطبيق تلك النظم والقواعد ، وبين عهد من يكون بعده — وسيقع فيه أيضاً اجتهد إنسانى فى تطبيق تلك النظم والقواعد ؟؟
- ربما يكون الفرق فى أن عهد من جاء بعد الرسول سيتأسى بعهد.

(١) المصدر السابق : ص ٩٠

الرسول في التطبيق : أسسه وكيفيته ، ولكن مع ذلك كلا العهدين فيه رسالة دينية ، وفيه أيضاً عمل بشري داخل إطار هذه الرسالة .

ثم إن كانت هذه النظم من ملحقات الرسالة والدعوة الدينية ، وهي سلطان ترسله السماء من عند الله ، على من تنزل عليه ملائكة السماء بوحى الله ، ، تثبيتاً للدعوة وتأييداً للرسالة . . . يصح أن يسأل الآن : أهي نظم تنسجم مع طبيعة الإنسان كإنسان في توجيهه وقيادته للتهذيب وفعل الخير ، وربط أفراد الإنسانية بعضهم ببعض ؟ أم ترى يكون تأثيرها على الإنسان في توجيهه وقيادته قاصراً على عهد الرسول وعلى شخصه ، وعندما تتجع تكون نتائج تطبيقها في قبول الدعوة معجزة للرسول ؟ ؟ ولكن لم يكون قبول دعوة أى رسول من المؤمنين لما جاء به « معجزة » له ، خاصة به !!

لوصح هذا الزعم لما كان لمدلول الآية الكريمة الآتية معنى يقع ويتحقق يوماً ما ، وهي : « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ، ويأمرون بالمعروف ، وينهون عن المنكر ، . . . فإن القرآن لا يطلب من جماعه المؤمنين الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باستمرار في كل جيل ، إلا إذا توقع أنهم يصادفون نجاحاً . . . ومع ذلك هم ليسوا رسلاً !!

إن النظم السياسية التي طبقها الرسول في تأييد دعوته هي من النظم التي تنسجم مع طبيعة الإنسان ، وطبيعة الجماعة الإنسانية . وطالما كان هناك « اجتهاد » ومحاولة بشرية في فهم هذه النظم تحت تأثير الأحداث والظروف وفي تطبيقها ، فالتفرقة : بأن لهذه النظم الصبغة الدينية في عهد الرسول ، والصبغة المدنية في عهد من بعده ، تفرقة فيها غموض ولبس !!

وربما نجد توضيح هذه التفرقة الغامضة فيما يقول به المستشرقون من أن كثيراً مما جاء به الإسلام على عهد الرسول لا يصلح للتطبيق بعد حياته في جماعة المسلمين ، ويجب أن يقصر اعتباره على عهده ووقته فقط
فالمستشرق الإنجليزي جيوم Alfred Guillame ، في كتابه :
« الإسلام » يقول :

« كل مسلم يعلم أن كثيراً من القرآن جاء للوجود كي يلتقي مع بعض أزمات معينة ، أو لأحوال مؤقتة في حياة محمد ! لكن من هو الذي يعلم أن الواجبات والمحرمات والمكروهات التي جاءت في الإسلام ، مقصود أن تساس بها حياة الملايين (بعده) ، كي تظل تعيش في أوضاع لا تتصور ، وهي أوضاع القرن السابع الميلادي ! » (١)

فكتاب : « الإسلام وأصول الحكم » قد قبل مثل هذا الرأي ، سواء في هذه العبارة أو في عبارة أخرى ، وحاول أن يبررها في صورة مقنعة . . . فكان هذا الإيهام ، أو هذا الخلط ، الذي رأينا !

وهرة الدين ، لاوهرة الحكومة :

والآن ، بعد عرض فكرة الكتاب الأصلية ، وهي إلغاء جزء من رسالة الإسلام ، وهو ما يتعلق بالجماعة الإسلامية في تكوينها وربط بعضها ببعض وصيانة قوتها والحرص على إيقاظ وعي المقاومة فيها وهو وعي الجهاد ، يبرز الكتاب مرة أخرى فكرة :

(١) ص ٧٣

أن الإسلام لا يحفل بالجماعة ونظامها ، بل يعنى بوحدة القلب ! وهو ليس ديناً للجماعة ، وإنما هو دين لمجموعة من البشر ! وليس من المعقول لدى هذا الكتاب أن تكون هناك جماعة إسلامية لها سياسه واحدة ، ولكن من المعقول أن تكون هناك وحدة دينية ! !

د معقول أن يؤخذ العالم كله بدين واحد ، وأن تنتظم البشرية كلها وحدة دينية . . . فأما أخذ العالم كله بحكومة واحدة ، وجمعه تحت وحدة سياسية مشتركة ، فذلك بما يوشك أن يكون خارجاً عن الطبيعة البشرية ، ولا تتعلق به إرادة الله ! على أن ذلك إنما هو غرض من الأغراض الدنيوية ، التي خلق الله سبحانه وتعالى بينها وبين عقولنا ، وترك الناس أحراراً في تديرها ، على ما تهديهم إليه : عقولهم ، وعلومهم ، ومصالحهم ، وأهوائهم ونزعاتهم ، (١) ! !

وعندئذ . . . د لا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى في عنوم الاجتماع والسياسة كلها ، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلوا له واستكانوا إليه ، وأن يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجته العقول البشرية . . . (٢) .

أى للمسلمين أن يتخيروا أى نظام لحكمهم ! !

لهم أن يتخيروا نظام الحكم : المطلق أو المقيد ، الفردى أو الجمهورى ، الاستبدادى أو الشورى ، الديمقراطى أو الاشتراكى ، البلشنى أو الشيوعى ! !
د إن يكن الفقهاء أرادوا بالإمامة والخلافة ذلك الذى يريده علماء السياسة بالحكومة ، كان صحيحاً ما يقولون من : أن إقامة الشعائر الدينية وصلاح الرعية

(٢) المصدر السابق : ص ١٠٣

(١) الإسلام وأصول الحكم : ص ٧٨

يتوقفان على الخلافة في أى صورة كانت الحكومة ، ومن أى نوع :
مطلقة أو مقيدة ، فردية أو جمهورية ، استبدادية أو شورية ، ديمقراطية
أو اشتراكية ، أو بلشفية ، (١) III

ولقارىء هذه النصوص أن يسأل الآن :

كيف يمكن إقامة الشعائر الدينية (الإسلامية أو غيرها) في ظل حكومة
تخضع للهوى والنزعات ، وفي حكومة بلشفية لا دينية ، وفي ظل حكومة
الإلحادية مادية ؟ ؟

إن القرآن يقول توجيهه في أمر الله إلى المؤمنين : « يا أيها الذين آمنوا
لا تتخذوا الكافرين أولياء من دون المؤمنين ، أتريدون أن تجعلوا الله
عليكم سلطانا مبينا ، (٢) I

ويزيد على ذلك ، فيطلب القرآن منهم مقاومة الإلحاد والملحدين وأهل
الآهواء والنزعات ، إذ يقول : « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ، ولا
باليوم الآخر ، ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله . . . » (٣) I

إن إقامة شعائر المؤمنين لا تؤدي إلا في ظل رعاية مؤمنة بالله ، وإن
تماسك المؤمنين لا يقوى إلا في ظل سياسة موحدة متجانسة ، وإن
وعى الأفراد بجماعتهم لا ينشأ ولا يبقى إلا تحت حماية ودفع لهذا
الوعى الجماعى ، وذلك لا يكون إلا إذا كن الإشراف العام في الجماعة
يصدر عن العوامل المشتركة في هذا الوعى بين الأفراد جميعا .

اليوم يسعى العالم إلى « حكومة عالمية » ، ولا ينكر أحد عليه هذا السعى ،
اليوم تقترب الثقافات والجماعات والطوائف ، ولا ينشد أحد من بين

(١) المصدر السابق : ص ٥٣ (١) سورة النساء : ١٤٤ (٣) سورة التوبة : ٣٩

هذه الجماعات والطوائف أن يقف في سبيل هذا التقريب . فإذا جاء الإسلام بوحدة في الرباط والنظم والقواعد لجماعته المؤمنة ، أنكر فريق من المسلمين عليه ما جاء به في هذا الجانب . . . باسم التجديد ، والحضارة ، ورغبة في اللقاء مع الأمم المتعدنة في صعيد واحد ١١

ولكن - كما ذكرنا - إن تجديد ، الشرق في الفكر الإسلامي الحديث ، هو تقليد لفكر الغرب في القرن التاسع عشر . . . تقليد لفكر إنساني انكشف ضعفه ، وهواه وعصبيته ، وانهى أجله واعتباره ١١

إنه الشرق يستورد . . . ولا يخلق ١١

هل نرجو الآن أنه قد وعى ، وسيخلق ليبنى ، ثم يورد لغيره ، كما كان ؟؟

الدِّينُ خِرَافَةٌ!

فكرتا : د بشرية القرآن ، و د الإسلام دين لا دولة ، تمثلان اتجاه الاستشراق الغربي ونفوذه في تفكير د المجددين ، في تاريخ الفكر الإسلامي الحديث ، منذ بداية القرن العشرين !

وهما فكرتان ينصب أثرهما السلبي على الإسلام وحده ، دون المسيحية أو اليهودية . . . وهذه هي ظاهرة الاتجاه الاستشراقي في تفكير الغربيين ! أما الاتجاه الآخر في تفكير الغرب في القرن التاسع عشر ، الذي تسرب نفوذه إلى الشرق في صورة د التجديد ، في الفكر الإسلامي الحديث أيضاً — فهو التفكير د الوضعي ، أو د المادي ، الذي انتهت قيمته أو انتهى غلوه إلى تفكير د الشيوعية ، . . . وهو تفكير انبثق في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، وأصبح بعد الحرب العالمية الثانية يتصارع في عنف مع د الديمقراطية ، الغربية من جانب ، و الأديان ، جميعاً من جانب آخر . وسنعرض من هذا الاتجاه الأخير ، لمشكلتين أو لفكرتين أخذتا طابع الرواج في الشرق في الفكر الإسلامي الحديث ، منذ نهاية هذه الحرب العالمية الثانية :

● المشكلة الأولى : د خرافة الميثافيزيقا ، : وتتضمن خرافة الدين ، وإنكار قيمته في التوجيه . . . وهي وليدة الفكر المادي السابق على ظهور الشيوعية .

● والمشكلة الثانية : د الدين مخدّر ، : وتتضمن مطاردة الدين وإبعاده عن مجال الإنسان والجماعة . . . و د الدين مخدّر ، هو شعار الشيوعية أو الماركسية .

وكلتا المشكلتين تقوم على أساس فكري واحد ، وتؤدي

إلى غاية واحدة . وإن كانت كل واحدة منهما تنسب إلى مذهب خاص .

* * *

هنا في القاهرة ، كتبت بعض الدوريات (١) أن بعض الطلبة في جامعتي القاهرة وعين شمس نادى بأن : د الدين إسماعيل خرافي ، (٢) ١١ ووجه شاب من علماء الأزهر (٣) تقدماً لشيخ الأزهر في ذلك الوقت ، على أنه يعنى في أحاديثه مع الرسميين في الحكومة ببعض المسائل التي ليس لها خطر على المجتمع ، ويترك مثل هذا القول مع ماله من خطر جسيم على التوجيه !

فهذا القول الذي قيل هنا ، هو تطبيق مصرى لفكرة من أفكار القرن التاسع عشر ، التي ألفت بنفسها في ميدان الجدل العقلي إذ ذاك ولها أنصار هناك ، كما للرأى المعارض لها أنصار كذلك . وصاحب هذه الفكرة وأنصارها في الغرب ، لم يصلوا بها إلى التطبيق في مجال د الله ، ، وإنما إذا وصل جدلهم العقلي إلى المساس بالله أخرجوه من دائرة هذا الجدل ، ووضعوه في دائرة الإيمان والاعتقاد !

والمنطق الذي يصل في تطبيقه إلى أن د الله خرافة ، . . . مع أنه

(١) مجلة «الحياة الجامعية» - تحت عنوان «الجامعة بين المؤمنين ، والمحدثين ، والوجوديين» كما نقلت ذلك جريدة الجمهورية اليومية بتاريخ ١٥ سبتمبر سنة ١٩٥٥

(٢) وعبر البعض الآخر بأن «الدين لا قيمة له لأن الله موجود بآثاره ، وأنا لا أرى أى أثر للدين على المجتمع» !

(٣) مقال بمجلة «الاعتصام» في عددها التاسع من السنة الثامنة عشرة ، الصادرة في أكتوبر سنة ١٩٥٦ وكان موجهاً إلى الشيخ عبد الرحمن تاج

لم يطبق هناك كما أشرنا ، يرجع إلى مذهبين من مذاهب القرن التاسع عشر في أوروبا

- فيرجع إلى ما يسمى « بالمذهب الإسمي ،
- وإلى مذهب آخر يعرف « بالمذهب التجريبي »

المذهب الاسمي Nominalism :

أما المذهب الإسمي ، فهو مذهب فلسفي ، يرى أن « العبارات العامة ، وهي العبارات الدالة على الأنواع والأجناس — كعبارة « الوجود ، و « الإنسان ، و « الحيوان ، مثلا — ليست إلا ألفاظاً فقط ، لا تحمل مدلولاتها طابع الواقعية . هي أسماء تستخدم كرسوم للأشياء وخصائصها ، وليس هناك — خارج التصور الذهني لها — شيء موضوعي حقيقي يشار إليه . وذلك على عكس العبارات الدالة على الأفراد ، وهي أعلام الأشخاص ، فإنها تدل على حقائق في الخارج وعلى أمور واقعية يمكن الرجوع إليها بطريق الحواس ، ويشار إليها على أنها هنا أو هناك .

ويرجع هذا المذهب الإسمي — في نواته الأولى — إلى الفيلسوف أنتيستينيس Antisthenes ، الذي عاش في القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد (٤٤٤ — ٣٦٨ ق.م) ، وتلميذ على السوفسطائي جورجياس Gorgias . ويعتبره مؤرخو الفلسفة في ثورته على الدين المتوارث والتقاليد الإغريقية — وهي تقاليد الأمة التي نشأ فيها ، « روسو ، Rousseau العصر القديم !!

وكان أنتيستينيس هذا يدعو إلى القناعة ، ويطالب بالرجوع إلى بساطة الطبيعة ، ويرفض الدين الوراثي في ذلك الوقت ، كما يرفض

الدولة الوراثية . ود الحكيم ، في نظره هو من ليس مواطناً في دولة معينة بل هو مواطن عالمي . . . أما رأيه في الوجود فهو رأى أصحاب المذهب المادى Materialism (١) .

وعقب أنتيستيس الفيلسوف الإغريقي ، جدد روسلينوس ثون كومبين Roscellinus von Compiègne مذهبه هذا في القرن الحادى عشر الميلادى (١٠٥٠ - ١١٢٠ م) ، على عهد المدرسين ، فى أواخر القرون الوسطى .

وفى القرن الرابع عشر دافع ويلهلم ثون أوكام Wilhelm Von Occam (١٢٧٠ - ١٣٤٧ م) عن هذا المذهب الإسمى دفاعاً حاراً ، وأرجع المعرفة الإنسانية كلها إلى التجربة الحسية أو النفسية ، وليس إلى ما وراء الطبيعة بما يسمى بالرسالة الإلهية أو الفلسفة الميتافيزيقية . . . على معنى أن الوجود المشاهد هو مصدر المعرفة الصحيحة ، وكذلك ما تحصله النفس وما يقوم بها عن طريق الاتصال بهذا الوجود المحس مصدر صحيح أيضاً للمعرفة . أما ما يتلقاه الإنسان بما وراء الطبيعة ، من ذلك العالم الخفى الذى لا يرى ولا يحس فليس مصدراً للمعرفة ، وعلى الأقل ليس مصدراً للنوع اليقيني منها

(١) المذهب المادى : يعتبر للمادة جوهر العالم ، ويعتبر المظاهر النفسية والفكرية ناشئة عنها . والأخلاق فى نظره يجب أن تهدف إلى اللذة الحسية فى الآن الحاضر ، وإلى تحصيل الطيبات الحسية فقط ، أما القيمة المثالية فيجب أن تحتقر ، والطيبات المادية هى أساس الحياة الثقافية ، والذى يفقدها عليه أن يشغل نفسه مع شيطان القيم المثالية وشعار هذا المذهب : « البطن قبل الروح » !!

أما المذهب المادى التاريخى : فيرى أن الاقتصاد هو المبدأ المحدد والقدر فى الحياة الإنسانية ، حتى الثقافة العقلية والقيم غير المادية وطريقة الإنتاج فى الحياة المادية تحدد بوجه عام تطور الحياة الاجتماعية ، والسياسية ، والعقلية . وليس عقل الإنسان هو المحدد لوجود الإنسان ، بل الوجود الجماعى هو المحدد لثقافته . كما سيأتى تفصيله فى فكرة « الدين مخدر » ، عند الحديث عن الشيوعية .

ولهذا يرى أوكام أن من غير الممكن معرفة الله معرفة يقينية عن طريق النظر العقلي ، أو أن إقامة دليل على وجوده من هذا الطريق . وليس على الإنسان إلا أن يؤمن بحسب بالله ، لأنه حصر إمكان المعرفة الإنسانية فيما يخضع للتجربة الحسية أو النفسية . ويقصد بالتجربة النفسية ما تتلقاه النفس من عالم التجارب الواقعية ، وهو عالم المحسوسات . ومع ذلك يفرق أوكام بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية (الميتافيزيقية) عند نقده للميتافيزيقا ، فلا يستهجن الحقيقة الدينية ولا يحسمها أيضاً مسأً مباشراً بقدر ما يستخف بتلك الحقيقة الفلسفية .

وعرف أوكام بمكافئته للسلطة الزمنية السياسية ، التي يمارسها البابا ، ولما ينسب إليه من عصية لا تقبل النقض في القول والعمل ، أى لا تقبل الخطأ على الإطلاق .

واستطاع المذهب الإسمي — ذلك المذهب الذي يرى في العبارات الدالة على الأنواع والاجناس مجرد رسوم وشعارات — أن يسود بالتدريج ، ويشق طريقه في القرون التالية للقرن الحادى عشر حتى عصر دكانت ، وذلك بفضل مجهود أوكام وحده .

فلما جاء دكانت ، في القرن الثامن عشر ، ساق في كتابه : نقد العقل الخالص ، تشبيه (العبارة) مطلقاً بورق النقد ، وجعل ضمانها (المحسوس) المشاهد . فالعبارة التي ليس لها هذا الضمان المحسوس — وهى العبارة الدالة على النوع أو الجنس — تكون في نظره عديمة القيمة ، أما العبارة التي تدل على الفرد وهى كذلك الدالة على الشخص فلها قيمتها واعتبارها ، لأن المحسوس المشاهد عندئذ يمكن أن يشير إلى مضمونها ، وإلى ما تدل

عليه . ويقول Schulze في ذلك ، متأثراً بـ « كانت » : إن أسماء الجنس والنوع هي كلمات تحمل مالا يقوم الدليل عليه .

فهذا « المذهب الإسمي » بحث من بحوث « المنطق إذن » ، يفرق في دلالة الألفاظ بين ما تدل عليه في الخارج بما يحس ، وبين ما يبقى متصوراً ذهنياً فحسب . وهو يفرق بين الألفاظ الدالة على الأنواع والأجناس من جانب ، والأخرى الدالة على الأشخاص من جانب آخر .

● ولفظ « الله » : لا يدل على نوع ولا على جنس ولا على شخص محدد يدرك بالحس ، لأن مدلول لفظ الجلالة لا يصدق على كثيرين حتى يكون جنساً أو نوعاً

● ثم هو لا يدل على شخص يشار إليه في الحس والمشاهد ويقال عنه هذا هو الله ، وإن كان يدل على فرد لا شريك له

وهو إذن خارج عن بحث « العبارة » ، في بحوث المنطق ١١
ولذلك يعقب أصحاب « المذهب الإسمي » ، — فيما يتصل بالله — : بأن مجال الله هو الإيمان والاعتقاد ، وليس البحث العقلي الجدلي الإنساني

قال بذلك أوكام ، وقال بذلك « كانت » . ويقصد أوكام في تفرقة بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية (الميتافيزيقية) : أن تكون الميتافيزيقا مجال التطبيق لفكرته « الإسمية » ، أولاً وبالذات .

٢ — المذهب التجريبي Empiricism :

وأما « المذهب التجريبي » : فيرى أن تحصيل الإنسان للحقائق الكونية ومعرفة بها لا يكون إلا بالتجربة الحسية وحدها ، ومعنى ذلك أن الحس المشاهد — لا غيره — هو مصدر المعرفة الحقيقية اليقينية . ففي العالم الحسي

تكن حقائق الأشياء . أما انتزاع المعرفة بما وراء الظواهر الطبيعية الحسية ، والبحث عن العلة في هذا المجال ، فأمر يجب أن يرفض . ولهذا : تكون كل نظرية أو كل فكرة عن وجود له طابع الحقيقة واليقين فيما وراء الحس ، نظرية أو فكرة مستحيلة .

هذا هو تقدير « المذهب التجريبي » للبصير الذي تستق منه « الحقيقة » . أما موقف هذا المذهب من « العبارات » على وجه العموم ، فيرى أنها لا توجد ولا تنشئ معرفة للأشياء على حقيقتها ، ولا عن خواصها التي لها ، إذ هي بعيدة الصلة عن ذلك . ولذا لا نقول إلا بما نحس فقط ، وبالشبه الذي يكون بين الأشياء بعضها وبعض .

وهذا المذهب عُرف به في القرن الثامن عشر : الفيلسوف الاسكتلندي هيوم Hume (١٧١١ — ١٨٨٦) ، أما عمل العقل في نظره فهو وقف على ما تأتي به الحواس والتجارب ، ليس له من عمل سوى أن يربط بين ما تأتي به هذه الحواس والتجارب ، وهي المدركات الحسية أو صور المفردات في العالم الخارجي . وقد يغير العقل في وضع هذه الصور في نفسه عن وضع أصولها في الخارج ، وقد يوسع أو يقلل في الصور نفسها التي هي التجارب والمدركات المحسوسة ، ولكنه على أي حال لا يخرج عن دائرتها . وبهذا العمل العقلي تنشأ الأفكار ، ومن بينها فكرة : « الله » .

فالعقل يحصل فكرة « الله » في نفسه ، في الوقت الذي يرتفع فيه عن حدود الخصائص الإنسانية كلها من الحكمة والخير . أي إذا أدرك من تجاربه خيراً للإنسان وحكمة له ، فإنه ينتقل من هذا الخير

الإنسان والحكمة الإنسانية — متجاوزاً الدائرة الإنسانية كلها — فيدرك مطلق الخير ومطلق الحكمة ، وذلك هو فكرة الألوهية .

والرابط بين الأفكار على هذا النحو في نظر هيوم ، يمكن أن يتأتى بواسطة العقل والعمل الفكري وحده ، بغض النظر عن الوجود (الخارجى) ، وهو الوجود المحس المشاهد .

أما الأسباب والمسببات — فى مقابل هذا — وهى التى تتصل بالأشياء الواقعة ، فلا يمكن أن تعلم بواسطة العقل ، بل تتم معرفتها بواسطة التجربة وحدها ، ومن هنا ليس هناك — فى نظره — معرفة فى الأزل أو فيما وراء التجربة والحس لها الطابع العلى . ومعنى ذلك أن التفتيش عن دعة ، وراء هذا الوجود المحسوس لهذا الوجود المحسوس نفسه ، لا يقوم على طريق على ، أى طريق تجربى ؛ بل يقوم على طريق عقلى تصورى ، كطريق الربط ، بين الأفكار ، أو عن طريق والوحى، والإيمان ، أى طريق الدين .

وغاية المعرفة الإنسانية عنده — لهذا — هى تحصيل علل الظواهر الطبيعية ، وترتيب آثارها فى دائرة قليلة من العلل العامة . أما محاولة كشف علل أخرى لهذه العلل العامة أو كشف علة واحدة عامة مشتركة لها فمحاولة غير مجدية (من الطريق الإنسانى) ، أى لا يصل إليها الإنسان وصولاً علمياً يقينياً .

والقول بأننا ننتظر من العلل المشابهة آثاراً متشابهة ، يرجع إلى العادة التى ألفناها والتى تحولت إلى اعتقاد جازم ، ولا يرجع إلى القياس العقلى أو إلى المعرفة الأزلية السابقة .

والحقائق الدينية لا يمكن إذن أن تُعلم أبداً عن طريق الإنسان ،
سواء بعقله أو حواسه ، وإنما يصدق الإنسان بها فقط .

هذا المذهب التجريبي — كما ذكرنا — عُرف به هيوم في القرن
الثامن عشر ، ولكن نواته وجدت في القرن الخامس قبل الميلاد عند
الفيلسوف الإغريقي بروتاجوراس Protagoras (٤٨٠ : ٤١٠ ق . م) .
ثم من بعد هيوم تطور المذهب بعمل الفيلسوف الفرنسي بايل Bayle
(١٦٧٧ — ١٧٠٦ م) في النصف الثاني من القرن السابع عشر ، إذ قد
رفض Bayle التعليل العقلي للحقائق الدينية ، أي رفض أن يقوم من
العقل دليل على وجود تلك الحقائق ، وبالأخص على وجود الحقيقة
الإلهية . وقال بهذا الرفض من كل معرفة تتجاوز المحسوس ولا تكن
فيه ، وهي معارف الميتافيزيقا ، كلها .

ثم بعد أن نال من هذه المعارف ، طلب في الحياة الأخلاقية أن يحكم الإنسان
« العقل » وحده . وبذلك ينكر الإيمان الديني ، الذي يعتبره مناقضاً للعقل .
ولكن أي إيمان ديني أنكره Bayle ؟؟ سينكشف فيما
بعد أنه الإيمان بالتثليث ، أي إيمان الكنيسة الكاثوليكية ، وهو
الإيمان الذي يؤسس عليه أن يجمع عيسى في طبيعته بين طبيعي
والإله والإنسان .

وقد أثر اتجاه Bayle هذا ضد « الميتافيزيقا » ، وضد الحقائق الدينية
التي وراء العالم المحسوس على السواء — في التضيق على المعاني النظرية
الصرفة ، وبالتالي دفع إلى الحياة العملية (الواقعية) . وكان أثر هذا الاتجاه
في فرنسا أكثر منه في إنجلترا ، وأصبح مفهوم « العلم » في المحيط
الفرنسي إذ ذاك مقصوراً على التجربة الطبيعية والإنسانية ،

أى التى يجرىها الإنسان فى محيط الطبيعة ، دون الحقائق الدينية والفلسفة الميتافيزيقية .

ولم يأخذ هذا «المذهب التجريبي» مكانه فى تاريخ الفلسفة — كدرسة — إلا على عهد الفيلسوف الفرنسى كومت Gomte فى القرن التاسع عشر (١٧٩٨ — ١٨٥٧ م) ، ومنذئذ عرف «بالمذهب الوضعى» ، positivism . وأوجست كومت August Comte : يعتبر إذن المؤسس الأول «للفلسفة الوضعية» ، Positive Philosophy ، وهى الفلسفة التى لا تعتبر شيئاً ما «حقيقياً» ، و «واقعياً» ، إلا ذلك الموضوع الوضعى ، الذى جاء أثراً لتجارب الحس ، ويمكن مع ذلك اختباره بالحس .

و «المذهب الوضعى» الذى استخلصه «أوجست كومت» من «المذهب التجريبي» السابق عليه ، يرى أن الفلسفة يجب أن تحتاز ثلاث مراحل ، وتنتقل من واحدة إلى الأخرى ، لكى تستقر فى المراحل الأخيرة :

• يجب أن تمر فى المرحلة الأولى : وهى المرحلة التى يشرح فيها الإنسان الشيء الطبيعى ، ويعمل وجوده ومظاهره من القوى الخارجة عن الطبيعة ، وهى القوى الإلهية ، أى من دائرة الدين

• وتنتقل الفلسفة إلى المرحلة الثانية : وهى المرحلة التى يشرح فيها الإنسان الحياة الإنسانية وقوانينها وأغراضها ، من عبادات نظرية تصورية إنسانية ، أى من دائرة الميتافيزيقا ، أى من العقل . النظرى الخالص

• ثم تنتقل الفلسفة إلى المرحلة الثالثة : وهي المرحلة الوضعية أو الواقعية ، وهي التي يقف فيها الإنسان على علاقات الظواهر الطبيعية بعضها ببعض ، من طريق الملاحظة والتجربة وحدها . وفي هذه المرحلة الأخيرة يجب أن تستهلك الفلسفة ، وينتهي وضعها في التوجيه ، ويفنى أمرها في العلوم المختلفة التي تنشأ على إثرها ، وتكون نتيجة للتجارب وحدها .

وهناك تلميذه لـ Comte ، وهو لودفيج فيرباخ Ludweg Fuebach ، أحد الفلاسفة الألمان في القرن التاسع عشر (١٨٠٤ — ١٨٧٢ م) ، يعبر عن هذه المراحل التي ذكرها أستاذه بما يأتي :

• « الله ، كان فكرتي الأولى

• ود العقل ، كان فكرتي الثانية

• والإنسان بمحيطه الواقعي — وهو فكرتي الثالثة والأخيرة .

وهدف هذه الفلسفة الوضعية : الاستمرار في « إقار ، النظر إلى الحياة ، عن طريق إخراج معنى الله من هذه النظرة ، والتضحية بحقائق العقل ، بعد تجرييد ذلك كله من الاعتبار الواقعي ، والطابع اليقيني .

وإقار التفكير الإنساني النظري — عن طريق هذا المذهب — قاد إلى مذهب الشك الذي عرف به الفيلسوف الإنجليزي هكسلي Huxley ، في القرن التاسع عشر (١٨٢٥ — ١٨٩٥ م) ، وأبرزه في الجملة الآتية : « نحن لا نعرف شيئاً ، وسوف لا نعرف شيئاً ،

هذا رأي كومت في الجانب النظري . . . أما في الجانب العملي ، أي

تفكيره في الحياة العملية ، وفيما يجب على الإنسان من سلوك خلقى بعد التوجيه فيها — فإن كومت يرى أن الحياة العملية الأخلاقية تبتدىء من « أنا » ، أى تبتدىء من الأناية أو الذاتية ، كى تصل حتما إلى « الإحساس أو الشعور الاجتماعى » ، أو إلى ما يسمى بـ « المعنى المشترك » . ومعنى ذلك : أن على الإنسان أن يسلك في الحياة بحيث يبتدىء من ذاته ولذاته ، فينتهى حتما إلى المجتمع والفناء فيه .

والحياة العملية عندئذ تحتاج — في جانب هذه النظرة — إلى دين ، أى تحتاج إلى « عبادة »

ولكن أى دين وأية عبادة ؟

• الدين : هو دين « الطبيعة الكبيرة » ،

• والمعبود : هو « الإنسانية » ،

وقد كان تفكير هذا « المذهب الوضعى من العوامل القوية في قيام الماركسية و « الشيوعية » فيما بعد .

ومن أتباع هذه المدرسة الوضعية « ميل » و « اسبنسر » و « داسل » ، Russel في إنجلترا ، ولودفيج فيرباخ في ألمانيا ، كما سلف الذكر .

* * *

ملخص هذين المذهبين :

هذان مذهبان في تفكير القرن التاسع عشر

كلاهما : يبحث في قيمة الميتافيزيقا كمصدر من مصادر المعرفة ، وهى فلسفة ما وراء الطبيعة .

• فأولها « المذهب الاسمي » : يحمل « العبارات » التي تدل على الأنواع والأجناس — كالوجود ، والإنسانية ، والعلّة . . . وغيرها : أسماء وإشارات إلى مدلولات متصورة في الذهن ، وليست واقعة في الخارج . وبما أن هذه العبارات هي مصطلحات الميتافيزيقا ، فالفلسفة الميتافيزيقية ليست مصداً لمعرفة واقعية ، بل مصدر ذلك هو الواقع المحسوس وحده . والوسيلة إلى التعرف عليه هي الحواس الخمس .

ويلاحظ أن أوكام Occam - من عمدة المذهب - لا يدخل الحقائق الدينية في الحقائق الميتافيزيقية ، ولذا لا يوجه إليها هجومًا مباشرًا ؛ بل يفصل بينهما فصلًا تامًا . وهو إذ يناقش فلسفة ما بعد الطبيعة يناقش صنعة إنسانية ، تطلب لنفسها الاعتبار العام فيما تذكره من أفكار وآراء .

وهو أيضاً إذ يعيب الدين — المسيحي طبعاً — لا يعيب الرسالة المسيحية وتعاليمها كما يفهمها العقل الصحيح ، أو حتى كما تفهمها البروتستانتية ، وإنما يعيب ما لحق بهذه الرسالة من سلطة سياسية عليا ، وعصمة لشخص البابا — كرئيس للكنيسة الكاثوليكية — في قوله وعمله .

كما يلاحظ أن « كانت » ، الألماني ، يشبه العبارات الميتافيزيقية بورق قد بدون ضمان ، ويهدف إلى بيان : أن صنعة العقل الإنساني فيما بعد الطبيعة لا تأتي بيقين واقعي ، لأن العقل لا يستطيع أن يأتي بيقين إذا اجتاز مرحلة الإنسان ودائرته الحسية إلى دائرة أعلى منها فوقها . وكل ما يأتي به عندئذ لا يخرج عن الظن والتخمين ، إذ العقل يحكم أنه محدد : بالبيئة وبالمكان والزمان والثقافة الخاصة ،

والجو الطبيعي والاجتماعي والسياسي ، يستطيع أن يأتي ييقين عن الوجود غير المحدد ، وهو الله . فانه لا مطلق في وجوده ، لا تحدده شهوة ولا رغبة ، ولا يحدده زمان ولا مكان ، ولا شيء مما يحدد به الإنسان . ولذلك لا يستطيع الوجود أن يتصور غير المحدد تصورا تاما ، وكل ما يفعله أن يقيس وجوده على وجود نفسه ، وذلك ظن وليس ييقين ! ومن ثم يطالب « كانت » في فلسفته بإفراح مجال القلب للإيمان ، وإبعاد العمل العقلي عن مجال الألوهية . وذلك ليس لأنه ينكر الألوهية ، بل لأنه يريد أن يبعد العقل البشري عن الظن والتخمين .

وعلى هذا النحو طالب « الغزالي » - ومن قبله أبو بكر « الباقلاني » ، و« إمام الحرمين الجويني » - بإبعاد الصنعة العقلية عن مجال الألوهية ، ووضع الإيمان وتركيزه في القلب ، بدلا من تركه في مركز المناقشة العقلية . وتشبه حجة هؤلاء العلماء من المسلمين في ذلك حجة « كانت » أيضا ، من حيث أن العقل لا يصل إلى يقين فيما بعد الطبيعة . ولذلك كل علم الكلام في نظرهم علما لا ينشئ عقيدة ، ولا ينمي اعتقادا .

• وثاني المذهبين - وهو المذهب التجريبي : كما تركه هيوم ، وقبل أن يتحول إلى « المذهب الوضعي » الذي تزعمه أوجست كومت - لا ينكر الوصول إل « الله » عن طريق العمل العقلي ، وهو العمل القائم على الربط والمشابهة بين الأفكار . وهو ينكر فقط : أن تكون المعرفة فيما بعد الطبيعة ميزة المعرفة الطبيعية ، في إمكان اختبارها والتثبت منها عن طريق التجربة .

نعم ، بعد أن تحول هذا المذهب إلى « الفلسفة الوضعية » ، وغابت هذه الفلسفة الوضعية إلى « البحث الفلسفي » جملة أن ينهي توجيهه ، ويبقى في « العلم »

وفي الدائرة الإنسانية والطبيعية ، إذا طلب لمعرفته صفة الحقيقة واليقين .
وعلى الإنسان إفي سلوكه أن يبتدىء من ذات الفرد : وهي «أنا» ، ويسير
منها للجماعة . وفي عبادته يجب أن يتجه إلى المجتمع والطبيعة الكبرى ،
دون أن يتجه بها إلى ما وراء الإنسان ووراء الجماعة — وهو الله .

بالموازنة بين المذهبين — «الإسمي» و«التجريبي» ، نجد أن المذهب الأول
وهو «المذهب الإسمي» عبارة عن بحث في الألفاظ والعبارات ، وهو بحث
منطقي ، اتخذ موضوعه مصطلحات فلسفة ما بعد الطبيعة ، وأعلام الأشخاص
في هذا الوجود المشاهد ، ولكنه لم يتجاوز ذلك إلى إنكار الألوهية ،
بل حرص قادة هذا المذهب في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر
على الاحتفاظ بالإيمان وبالعقيدة . وإن كان لهم فقد يتعلق بالدين ، فهو
موجه لما صاحب المسيحية في تطورها ، لا للأسس التي تقوم عليها .
على أنهم فرقوا في ذات العبارات ، بين عبارات الأنواع والأجناس
من جانب ، وعبارات الأعلام الشخصية من جانب آخر . ولفظ الله
ليس من عبارات النوعين .

عزافة الميتافيزيقا :

وهنا في مصر ، كان من مظاهر التجديد في الفكر الإسلامي منذ بداية
القرن العشرين ، ترديد الفكر الغربي في القرن التاسع عشر ١١
ولم يكن التردد ترديد النافع منه الذي يصح أن يشر في الجماعة الإسلامية
الناهضة ، كالفكر العلمي : في مجال التعبير والمهندسة ، في مجال الطب ،
في مجال الكيمياء ، في مجال الطبيعة أو الرياضة البحتة . . . وإنما كان ترديدا
لفكر المستشرقين كما رأينا من قبل ، أو لفكر المادى على نحو ما تذكر هنا .

وعند ترديد هذا الفكر باسم التجديد ، قد يردد مشوها أو محرفا —
كما سنرى ، مما يزيد الأمر لبساً ، ويدفع إلى الشك السلبى ، على نحو
ما قيل بين طلاب الجامعة : « الدين إيماء خرافى » !

هنا فى التعليم الجامعى فى بعض كليات الآداب يدرس كتاب :
« خرافة الميتافيزيقا » ، ... وهو كتاب منقول من الفكر الأوروبى
المادى ، الذى أشرنا إليه !

هذا الكتاب يصور الهدف الرئيسى منه فى العبارة الآتية :

« الغاية الرئيسة من هذا الكتاب هى : بيان أن (العبارات)
الميتافيزيقية خلو من المعنى ، مع تحديد الميتافيزيقا بأنها البحث فى أشياء
لا تقع تحت الحس ، لا فعلا ولا إمكاناً ، لأنها أشياء بحكم تعريفها
لا يمكن أن تدرك بحاسة من الحواس » (١) .

لم يذكر الكتاب فى سطر واحد منه ، أن المراد من قوله « البحث
فى أشياء لا تقع تحت الحس ، لا فعلا ولا إمكاناً هو (الفلسفة
الميتافيزيقية) وحدها دون الحقائق الدينية ، كما صرح بذلك مثلاً أوكام فيما
قلناه عنه من قبل ، وبهذا كان يمكن أن يضع أمام قارئه من أول الأمر
أنه يهدف إلى مناقشة البحث الفلسفى الإنسانى الذى له طابع ما بعد
الطبيعة ... أما الدين ورسائله ، أما الإسلام على وجه أخص فأمر آخر .
وبذلك يتبعد القارئ عن اللبس ، ويصون قدسية الدين ، فى الوقت الذى
يناقش فيه صنعة الإنسان ، وهى صنعة الميتافيزيقية .

لكن الكتاب ذكر كلمة « العبارات الميتافيزيقية » من غير أن يفرق

(١) كتاب خرافة الميتافيزيقا : ص ١١

بين عبارات الأنواع والأجناس من جانب ، وعبارات الأعلام الشخصية من جانب آخر ، كما صنع أساتذة هذا المذهب فيما عرضنا هنا من قبل . وبذلك لا يعرف القارىء أنه بصدد تحديد ألفاظ ، ومدى ارتباطها بمدلولها في واقع الأمر . كما لا يعرف أن اسم « الله » جل جلاله ليس مصوناً فحسب عن هذا النقاش ، بل لا يدخل في دائرته بحال ! !
إنه يقول — مطلقاً الأمر بدون تحديد :

«العبارة الميتافيزيقية التي نخبرنا عن شيء غير محس عبارة فارغة من المعنى ، لسبب بسيط : وهو أنها ليست بما يميز المنطق أن يكون كلاماً على الإطلاق . ففى يقبل الكلام عند المنطق ؟؟ المنطق يقبل الكلام ، إذا كن لدى السامع وسيلة لتحقيقه ، فإما أن يصدقه بعد التحقيق أو يكذبه . أما الكلام الذى يستحيل بطبيعة تركيبه أن تتصور وسيلة لمراجعة صدقه أو كذبه ، فهو كلام خلو من المعنى ، (١) .

ونحن بدورنا نتساءل : أى «منطق» له هذه الوظيفة ؟ تراه منطق الإنسان عامة . . . وهناك أنواع متعددة من المنطق : منطق الرياضة ، ومنطق الصورة والقياس ، ومنطق الفلسفة الوضعية ؟؟

لو حدد الكتاب هذا المنطق « بالمنطق الوضعى » ، لعرف القارىء أن هناك أنواعاً أخرى من المنطق تخالف هذه الوجهة من النظر ، ومن هنا يكون هو أمام منطق محدد . . . لكن ليس من دافع لأن يحزم بأن المنطق الإنسانى عامة ، كما يؤم الكتاب يحيل أن تكون هناك عبارات موجودة على سبيل الحقيقة ، وهى تلك العبارات التى مدلولاتها توجد فيما بعد الطبيعة .

وبيزيد الكتاب فى هذا الإبهام فى عباراته التالية :

(١) المصدر السابق : ص ٧٨

« إن (الميتافيزيقي) لا يقول حين يدعى ما يدعيه إنى أحل لفظه إلى ما يساويها ، بل هو يصف كائنات يزعم وجودها بصفات معينة . فإذا طلبت إليه أن يدلّك على الخبرة الحسية التي من شأنها أن تطلعك على تلك الكائنات ، حتى ترى ، لنفسك إن كانت حقاً موصوفة بالصفات التي زعمها أو لم تكن ، أجابك بأنها ليست بما يحس . . . وإذن هو موقف عجيب يقول كلاماً عن أشياء ، ثم يرفض أن يدلّك كيف يمكن أن تلمس الأشياء في خبرتك ، لتصدقه أو تكذبه ١١

« فلا هو على استعداد أن يحقق لنا ما يقوله بالخبرة الحسية — كما يفعل الذين يحدثوننا عن الأشياء الخارجية في العلوم أو في الحياة الجارية ، ولا هو بقانع أن يجيئ كلامه بتحصيل حاصل حتى نصفه بالصدق من غير التجاء إلى خبرة حسية . وإذن فلا هو يقول عبارات تركيبية كالتي يقولها العلماء الطبيعيون ، ولا عبارات تحليلية كالتي يقولها علماء الرياضات ١٢

« فأى نوع من الكلام يقول ؟ كلام الميتافيزيقي فارغ لا يحمل معنى ١

« يزعم لنا الميتافيزيقي أنه قد جاءنا بعلم عن الحقيقة التي لا تدخل في نطاق الطبيعة المحسوسة المشهودة ، إذ هو يحدثنا عن أشياء تتجاوز عالم الشهادة والحس . ففسأله : من أى المقدمات استخلصت نتائجك التي انتهيت إليها ؟ أليس يتحتم عليك — كما يتحتم على سائر الناس — أن تبدأ بشهادة حواسك ، وإن كان ذلك كذلك ، فكيف يجوز أن تستنبط من مقدمات حسية نتائج عن حقيقة أخرى خارجة عن نطاق الحواس ؟ إنك إذا بدأت بمقدمات تجريبية ، وحشرت نفسك فيما تنبئك به فيستحيل أن تستدل على وجود «شئ» أو «صفة» بما يخرج عن نطاق التجربة ، (١) .

(١) المصدر السابق : ص ٨٢

فالميتافيزيقا في لغة الكتاب : هي كل معرفة وراء الطبيعة ووراء المحس
المشاهد . . . وهي كلام فارغ لا يحمل أى معنى ١

والميتافيزيقي رجل متحكم لا يدلنا بالخبرة الحسية عن موجوداته التي
يدعيها ، ولا يتركنا أن نحكم على كلامه أنه تحصيل حاصل ، وسلوكه
في المعرفة يخالف عرف الناس ، فلا يبتدىء فيها بشهادة الحواس ١١

ثم يستطرد الكتاب فيقول :

« وإذا كانت العبارات الميتافيزيقية رموزاً فارغة خالية من الدلالة
والمعنى ، وإذا كانت العبارات الميتافيزيقية كلاماً لا ينفع السامع شيئاً فإنه
لا يدل السامع على شيء ، فكيف وقع هذا الهم العجيب ؟ كيف نمت هذه
الأسطورة الكبرى فامتلات بها واشتد الجدل بين أصحابها ؟؟

« نشأت الميتافيزيقا من غلطة أساسية . . . وهي الظن بأنه ما دامت هناك
كلمة في اللغة ، فلا بد أن يكون لها مدلول ومعنى ١ وكثرة تداول اللغة
ووجودها في القواميس يزيد الناس إيماناً بأنها يستحيل أن تكون مجرد
ترقيم ، أو مجرد صوت بغير دلالة . لكن التحليل يبين لك أن مثلاً من
الألفاظ المتداولة والمسجلة في القواميس هي الألفاظ زائفة ، أو هي أشباه
الألفاظ ، كما يسميها رجال (الوضعية المنطقية) ١ وما أشبه الأمر هنا بظرف
يتداوله الناس في الأسواق مدة طويلة ، على أنه يحتوى على ورقة من
ذوات الجنيه ، حتى يكتسب الظرف قيمة الجنيه في المعاملات ١ وبعدئذ
يجيء متشكك ويفض الظرف ليستوثق من مكنونه ومحتواه ، وإذا هو
فارغ ، وكان ينبغي أن يبطل البيع به والشراء ، لو تنبه الناس إلى زيفه
من أول الأمر ، (١) ١١

تري أية كلمة تلك التي تتداول في كثرة ، وهي أشبه بالظروف الذي يحتوى

على ورقة من ذوات الجنيه ، ويتداولها الناس في الأسواق مدة طويلة . . .
ولو تلبه الناس إلى ما فيها من زيف لبطل البيع بها والشراء ؟؟
أكل كلمات « الميتافيزيقا ، على هذا النحو ، وجماهير الناس لا يعرفون
« الميتافيزيقا ، فضلا عن أن يقفوا على مصطلحاتها ؟؟
« للميتافيزيقا ، سوق يتعامل فيه جماهير الناس ، وهي أبعد جوانب الفلسفة
وأشدّها عزلة عن الحياة العقلية العامة وحياة الرأى العام : وهي حياة الجماهير ؟؟
إن منطق الكتاب هو التعمية وعدم التفرة
• أولا : بين عبارات الأنواع والأجناس من جانب وعبارات
الأعلام الشخصية والأفراد من جانب آخر
• وثانياً : بين الحقائق الدينية والحقائق الميتافيزيقية - كما صنع أرباب
« المذهب الإسمي ،

وهذا المنطق من السهل تحديد هذه « الكلمة المتداولة ، في كثرة ، والتي
ظن الناس منذ مدة طويلة أن لها قيمة كبيرة وهي زيف لا قيمة لها
في التعامل لو تلبه الناس إلى ذلك ، بأنها « الله ، ا

وهكذا يكون لفظ الله لفظ فارغ ، ولا مدلول له ، وهو خرافة ١١ .
قصد التعمية هنا ، وتجاهل التفرة التي التزمها أصحاب « المذهب الإسمي ،
كما رأينا ، لاندل لحسب على قلة إدراك اللغة العلمية ، بل تدل أيضاً على أن
« البتر ، في النقل عن الغير يكاد يكون صفة من صفات « التجديد ، في الفكر
الإسلامي الحديث عند هؤلاء المرددين ١١

* * *

قد قُسم المشركون أيام رسول الله صلى الله عليه وسلم « الحس ، وحده ،
ورأوا أن مصدرهم في المعرفة هو عالم المحسوسات لا غيره ، واعتقدوا
أنهم وصلوا إلى حقائق لا يجوز لهم أن يستبدلوها بتلك الحقائق الأخرى
الأخرى التي ليست في شأدهم ا

ومع ذلك كانت معارفهم أسماء لاسميات لها على سبيل الحقيقة ، وتبين أنهم يتبعون الظن وما تهوى الأنفس . ويتحدث القرآن عنهم في قول الله تعالى :
« أفرايتم اللات والعزى ، ومناة الثالثة الأخرى ؟ ألكم الذكر وله الأنثى ؟ تلك إذن قسمة ضيزى إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ، ما أنزل الله بها من سلطان . إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس ، ولقد جاءهم من ربهم الهدى » (١) .

فقد يقع « الحس » على أشياء ، ومع ذلك لا يدرك هو نفسه حقائقها ومدلولاتها في الخارج . وعندئذ تكون عباراتها أسماء ، وتكون تلك الأسماء رموزاً وأرقاما ، لا تحمل حقائق ، ولا تدفع « العقل » الخالص نحو إقرارها .

قد تدرك « الحواس » إذن إدراكاً خطأ ، وقد يكون تصور « العقل » وهماً وظناً . ولكن حسن الظن بالحواس ، أو الثقة بالعقل قد تحمل بحسن الظن على أن يتخدد بأحدهما ، أو بكليهما .

فالقرآن هنا في الآية السابقة يحكى عن المشركين الذين اتخذوا بـ « الحس » ، فاعتقدوا في كائنات محسة — هي على الحقيقة أحجار — أنها صاحبة تأثير إيجابى أو سلبى في حياتهم ، وأنها آلهة تعبد ... وطاوع « عقلم » ما اتخذوا فيه من حس ، فكان العقل ظناً وهوى ، لا علماً وحقيقة واقعة !!

الإنسان المحدود قد يظنى أن رآه استغنى ، ويدفعه طغيانه إلى إنكار عقله ، وإنكار أصل وجوده وخلقه ... مع الإيمان فقط بما يتصل بشهوة بطنه وفرجه — وذلك هو الإنسان صاحب الفلسفة « الحسية » !!

(١) سورة النجم : ١٦ - ٢٣

وقد يدفعه هذا الطغيان مرة أخرى إلى إنكار عالمه الذى يعيش فيه ، وإنكار العالم الأزلئ السابق على وجوده الذى فيه خالقه ... مع الإيمان بحسب بأنه هو الوجود ، أو على الأقل هو نفسه رب الوجود ! فمن عقله ، يحدد خصائص الوجود ، ومن عقله ، أو نفسه ، يلون العالم الذى يعيش فيه ، وذلك هو الإنسان العقلئ أو النفسئ فى تفلسفه ١١

* * *

وإذ يتقل كتاب : دخرافة الميتافيزيقا ، من الجانب النظرئ إلى الناحية العملية — وهئ الجانب الخلقئ — يقول عن مصدر القيم الأخلاقية :

القيم (الأخلاقية) جزء من ذات نفسه ، وإن العالم الخارجئ عن ذاته ، لا خير فيه ولا جمال ، وإنما هو عالم من الأشياء ١١ فإذا أراد أن يقف إزاءها وقفة العالم الذى ينطق كلاماً ذا معنى ، كان لابد له من قصر الحديث على وصف ما يراه فعلاً ، وما يسمعه . وما يحسه بسائر حواسه ، دون إضافة شئ من ذات نفسه إلى الوصف . وإلا فقد أراد لنفسه شيئاً غير العلم وبجالة ، (١) ١١

والكتاب فى هذا الجانب العملئ يشير إلى المذهب النفسئ فى التفلسف Psychologism ... ذلك المذهب الذى ينكر وجود العالم الخارجئ على نحو معين فى ذاته من الخير أو الجمال أو نحو ذلك ، ويرئ أن وصف العالم الخارجئ بشئ من ذلك يرجع إلى إحساسات الإنسان وانفعالاته المختلفة ، دون ذوات الأشياء . فالإنسان هو الذى يعنى الوصف على الأشياء ، وليس هذا الوصف للأشياء من ذواتها ١

(١) ص ١١٢

وتقابل هذه النظرة ، نظرة منعب الوجود *Ontologism* — وليس الوجودية ... وهي نظرة ترى أن المبادئ الميتافيزيقية ، وبالأخص فكرة الوجود المطلق ، — هي الله — بداية التفلسف وبداية المعرفة ، وليست الحقائق التجريبية النفسية . ويقصد بذلك أن التجارب النفسية من عواطف وإحساسات ليست هي التي تصبغ العالم الخارجى بصيغتها ، بل مبادئ الوجود الثابتة ، وفي مقدمتها مبدأ الوجود المطلق ، — أى الله — هي التي يرجع إليها شرح هذا العالم وما فيه من موجودات . ولأن ما في العالم من خير وشر وجمال ، مصدر تحديده فكرة الوجود المطلق ، وليس إملاء عواطف الإنسان .

وكتاب « خرافة الميتافيزيقا » في الجانبين : النظرى والعملى ، يتشبث بدعوى « الاسمين » و « الوضعيين » ... ولكن بالصورة التي عرض هو بها آراءهم ، وليس بالصورة التي أفرغوها هم في تاريخ مذهبهم !

الميتافيزيقا والدين :

وقد رأينا من قبل في تاريخ « الاسمين » أنهم يمتطاون في فصل الدين عن الميتافيزيقا ، إن وجهوا إلى هذه الأخيرة النقد باسم البحث العلمى . كما رأينا في تاريخ « التجريبيين » و « الوضعيين » أنهم في فترة طويلة صانوا الدين عن النقد ، ثم مسوه بعد أن قام كومت *Comte* ومن بعده فيرباخ *Feuerbach* على تدعيم « المذهب التجريبي » باسم « الفلسفة الوضعية » . لكن لماذا تجاوز النقد في أوروبا الميتافيزيقا إلى الدين ؟ ؟

يمكننا أن نقف على جواب هذا السؤال من عمل الفلاسفة الذين قاموا في القرنين السابع عشر والتاسع عشر بمحاولة عقلية فلسفية للاحتفاظ

بقدسية الدين ، وقيمة الوحي ... وسنرى أن السبب في ذلك هو الرغبة في مقاومة نفوذ الكنيسة الكاثوليكية أولا ، وليس في مقاومة الإيمان في ذاته .

في القرن السابع عشر قام «سبينوزا»^(١) و«لبنيتز»^(٢) Leibniz و«لوك»^(٣) Locke ...

وأراد ثلاثهم أن يجمعوا الطوائف المسيحية الثلاثة في أوروبا الغربية ، طوائف : الكاثوليك ، وأتباع لوثر ، والمصلحين ، على أساس من التعاليم الأصلية للمسيحية ، وابتدعوا لهذه المحاربة ماسمونه « بنظام العقيدة » ... وكتب « لوك » ، خطابات ثلاثة عن « التسامح » ، وعبر عن هذا للتسامح في كلمته المعروفة : « كنيسة حرة ، في دولة حرة » .

وتحولت هذه المحاولة من الوجهة النظرية — عند الفلاسفة الثلاثة — إلى القيام بتعليل عقلي لـ « مسيحية عامة صافية » ... وأطلقوا على هذا التعليل « دين الطبيعة » ، أو « دين العقل » ، وجعلوا أساس هذا الدين : الإيمان الكامل بالوحي الإلهي ، لكن عرفوا الوحي الإلهي بأنه ما كان فوق العقل البشري ، ولكن يفسجم مع العقل ، أي أن الذي يعتبر وحيا هو ما لا يستطيع العقل أن يجده من نفسه ، ولكن مع ذلك يمكن له أن يفهمه في وفاق وانسجام مع تفكيره الصحيح !!

وقد زاد جماعة السوسينيين Socinienes^(٤) في تأكيد وجود الوحي الإلهي ، ولكنهم عبروا بأنه ما ليس بوحى هو ما لا يستطيع العقل أن يفهمه . وتطبيقا لهذا : اعتبروا ما جاء في كتب العقيدة المسيحية من : التثليث ،

(١) ١٦٣١ - ١٦٧٧ (٢) ١٦٤٦ - ١٧١٦ (٣) ١٦٢٢ - ١٧٠٤

(٢-٣) أتباع الفيلسوف الإيطالي Socin في القرن السادس عشر (١٥٢٥-١٥٦٢) ، وقد كان ضد الكشاكسة .

ومن جعل المسيح إلهياً إنسانياً - في وقت واحد - غير وحي ١

ثم رأوا أن ما أوحى به الله له طابع القانون ، ويجب العمل به .
والدين لا يبقى في حيز الفكرة النظرية ، بل هو خضوع تام للقانون الإلهي ،
هو عمل وسلوك طبقا لهذا القانون ... لأنه طالما كان القانون الإلهي غير
مؤسس على الأغراض الشخصية - بل هو «متجرد» للإنسانية ، يجب
أن ينفذه الشخص ، لأن في تنفيذه مصلجته مصلحة غيره .

وفي القرن التاسع عشر أسس الفيلسوف الألماني « فريدريك هيريش
جاكوبي » Friedrich Heirich Jacobi فلسفته التي سماها « فلسفة
الإيمان » ، وجعلها في مقابل فلسفة « كانت » في « نقد العقل الخالص » .
وقول هذه الفلسفة إن فينا عقلا مباشرا من الله ، ذلك الذي صنع للإنسان
طبيعته الخاصة ، وواهب هذا العقل وهو الله ، يعيش في قلوبنا حاضرا ، كما
تتمثل الطبيعة أمام حواسنا الخارجية ... هو : « ضوء في قلبي » ، ولكن عندما
أريد إحضاره في العقل ينطفئ ، ١١ أي أن العقل لا يستطيع أن يحدد ،
وإن كان يملأ فراغ القلب بالإدراك الوجداني .

وجاء « هيجل » Hegel في القرن التاسع عشر أيضا ، وأقام فلسفة خاصة به
على أساس مما سماه « الفكرة » ... ووصل بهذه الفلسفة الخاصة إلى وحدانية
الله ، وبذلك أغضب الكنيسة الكاثوليكية بإنكار التثليث في الألوهية ١
ويقول هيجل ، معلقا على الحركة الفكرية له « كانت » : « في ألمانيا
دارت هذه التمثيلية الخاصة ، وهي : أن الشعب المثقف هو شعب من غير
ميتافيزيقا ، وأن المعبد الذي استكمل زيتته وزخرفته هو المعبد الذي
خلا من أقدم الموجودات ، ١١

وعلى غرار هيجل ، قام شلنج Schelling بعمل فلسفي سمي بالفلسفة
« البنائية » ، وهي فلسفة تهدف إلى إقرار مذهب الوحدة في الألوهية .

وهنا نجد ، من دفاع هؤلاء الفلاسفة عن الدين ، ومن محاولاتهم الفلسفية لإصلاحه ، أن الدين تجاوزوا من فلسفة الغرب بتقديم الميتافيزيقا إلى الدين ، لم يتقدوه إلا لتصفيته من العقائد غير المعقولة ، في عصر تيقظ الإنسان فيه إلى قيمة نفسه .

لقد حاربوا التثليث ، وعقيدة ألوهية عيسى ، والاعتقاد بمصمة البابا ، وبسلطانه الرومى ... ولم يتقدوا الإيمان ، في أصله ، بل تقدوا الطارىء عليه ، بما لا يستقيم مع العقل الإنسانى الواضح . بما سيكون موضع تفصيل فى حديثنا عن المشكلة التالية : الدين « مخدر » ، حتى يتضح موضوع النزاع على حقيقته فى الفكر الأوروبى .

ولكن هنا فى مصر والشرق الإسلامى ، عندما ارتضى « المجددون » لأنفسهم أن يكونوا مردين لمفكرى الغرب ، وردوا هجوما على دين ليس ثمة داع لمهاجمته وهو الإسلام ، لأنهم قرأوا ما يشبه الهجوم على المسيحية باسم النقد العلمى أو العقلى ١١

فعندما أراد المجددون فى مصر أن يقفوا على قدم المساواة مع الغربيين الأحرار — كما فعل صاحب « مستقبل الثقافة فى مصر » ، — وأوامن المساواة فى الوقوف على قدم واحدة معهم : أن ينقلوا عيب الغربيين المخرضين للإسلام ، وأن يغمضوا ويهموا فيما ينقلونه باسم الفكر التجريبي أو الإسمى ، حتى يكون منهم فى تجديدهم فى الفكر انتقاص للإسلام . وبذلك يتساوون فى الوقوف على قدم واحدة ، وهى توجيه الملام والعيب للدين ١١

والتساوى فى الوقت مع الإنسان الحر فى البحث ، هو أن لا تطنى عليه عاطفة فيما يبحث ، وأن يكون صريحا فى الحديث عن عاطفته إذا تملكته هذه العاطفة فى البحث ، دون أن يغمط شأنها أو يرهق « الحرية فى البحث » ، يوم يدعو من وادى ستار إلى ما يرى أو يرغب ١١

الدين مخدّر !

الصراع بين الدين والعقل والحس في تاريخ الفكر الأوروبي :

مضت على التفكير الأوروبي منذ القرن الرابع عشر إلى الآن مراحل شهدت فيها العقلية الأوروبية صراعاً فكرياً ، واتجاهات عقلية مختلفة ، تدور حول د تمييز ، مصادر المعرفة التي عرقتها البشرية في تاريخها حتى الوقت الحاضر ، وهي : الدين ، والعقل ، والحس أو الواقع . وفي كل مرحلة من هذه المراحل ينشأ سؤال عن د قيمة ، أى واحد من هذه الثلاثة - كمصدر للمعرفة المؤكدة أو اليقينية ، ثم يكون الجواب على هذا السؤال إيجاباً أو سلباً . ومن السؤال وما يدور حوله من جدل وأخذ ورد ، تتكون المذاهب الفلسفية التي تعبر عن قيمة المصدر ، الذي وضع للاختبار والتقدير .

• سيادة النص أو الدين :

كان د الدين ، أو د النص ، سائدا طوال القرون الوسطى في توجيه الإنسان ؛ سواء في سلوكه وتنظيم جماعته ، أو في فهمه للطبيعة . وكان يقصد بالدين : «المسيحية» ، وكان يراد من المسيحية : «الكثلك» ، وكانت الكثلك : تعبر عن «البابوية» ،

والبابوية نظام كنسى ركز د السلطة العليا ، باسم الله في يد البابا ، وقصر حق تفسير د الكتاب المقدس ، على البابا وأعضاء مجلسه من الطبقة الروحية الكبرى ، وسوسى في الاعتبار بين نص الكتاب المقدس ومفاهيم الكنيسة الكاثوليكية . . . وجعل عقيدة «التثليث» ، عقيدة أصيلة

في المسيحية ، كما جعل د الاعتراف بالخطأ ، ود صكوك الغفران ، من رسوم العبادة ... وغير ذلك مما يتصل بالكاثوليكية كذهب وكنظام لا هوتي .

حتى كان القرن الخامس عشر ، وحتى ابتدأت الحروب الصليبية ثمرتها الإيجابية في العقلية الأوروبية ، فقام مارتن لوثر Luther^(١) وكافح د تعاليم الشيطان ، كما سماها . . . وهي تعاليم البابوية والكنيسة الكاثوليكية . فحارب د صكوك الغفران ، ونظر إليها كوسائل للرق والعبودية ، وألقى الأضواء على عقيدة «التثليث» ، كما حارب سلطة البابا ، وجعل السلطة الوحيدة في المسيحية هي الكتاب المقدس وكلمة الله (النص) . وطالب بالحرية في بحث الكتاب ، ولكن ليست أية حرية على العموم ... ومع ذلك جعل الكتاب المقدس نفسه هو مصدر الحقيقة فيما يتصل بالإيمان ، ثم جعل د الإيمان ، في الاعتبار والقيمة مقدما على أى شيء آخر عداه ، من العقل أو الطبيعة .

وجاء بعد لوثر - في طريقه - كالڤين Calvin^(٢) ، وأقر لوثر على أن : الإنجيل وحده هو المصدر د الحقيقة المسيحية ، دون تفسيراته وشرحه ، وأوضح رأيه في عقيدة التثليث وفقا لأصول المسيحية الصحيحة .

وبحركة لوثر ، ود كالڤن ، الإصلاحية ، تعرضت المسيحية للجدل الفكري وأصبحت موضوعا للنقاش العقلي والمذاهب الفلسفية . والمسيحية التي تعرضت لذلك هي المسيحية التي تناولها لوثر بإصلاحه ، أى الكاثوليكية البابوية :
• من أنكر من الفلاسفة على الدين أن تكون له د سلطة ، : أنكر سلطة البابوية .

• ومن وضع العلاقة بين الدين والعقل كشيئين متقابلين أو متناقضين : حدد العلاقة بين د الكشكسكة ، وتصويرها لعقيدة «التثليث»

(٢) ١٥٠٩ - ١٥٦٤

(١) ١٤٣٨ - ١٥٤٦

وما فيها من مراسم «صكوك الفقراء» ، من جانب ، وبين العقل الإنساني العام من جانب آخر .

• ومن دافع عن المسيحية عن الفلاسفة ، كـ «هيجل» : دافع عن «التعاليم النقية للمسيحية» التي احتضنها «لوثر» ، في إصلاحه في مواجهة تعاليم الكنيسة الكاثوليكية .

وهكذا : كان «الدين» الذي جعل موضوعاً للصراع العقلي الأوربي ... نوعاً خاصاً من الدين .

وكذلك كان الذي قُبل منه باسم الفلسفة كان جملة خاصة من تعاليمه . كما كان الذي رفض منه باسم الفلسفة أيضاً كان أيضاً جملة خاصة من تعاليمه . وفي عهد سيادة «الدين» كصدر للعرفة — سواء في عصر سلطة الكنيسة الكاثوليكية أو في عهد الإصلاح الديني للوثر — نظر إلى «الكتاب المقدس» وهو الإنجيل على أنه فوق العقل ... على معنى أن للعقل أن يبحث ويرى — إن جاز له أن يبحث ويرى — ولكن للكتاب المقدس الكلمة الأخيرة فيما يرى العقل ويحكم .

والفلاسفة الذين ناصروا الدين والوحي ، اعتبروا أن الألوهية المرجع الأخير للوجود والعرفة على السواء .

• سيادة العقل

استمر اعتبار الوحي كرجع أخير للعرفة على خلاف في تحديد تعاليمه ، حتى كان النصف الثاني من القرن الثامن عشر وهو عصر «التنوير» في تاريخ الفلسفة الأوربية ... وعصر التنوير له طابعه الخاص الذي يتميز به عن العصر السابق عليه وكذا عن الآخر اللاحق له ، وله طابعه المشترك في الفكر : الألماني والإنجليزي والفرنسي

في الفترة الزمنية التي تحدده ، وله فلاسفة في دوائر الفكر الثلاث كونوا الطابع الفكري الذي عرف به .

فن فلاسفته في ألمانيا : ولف Chirstian Wolff ولسنج Lessiug
وفي إنجلترا : لوك John Locke .

وفي فرنسا : فولتير Voltaire وبایل Pierre Bayle ولا متری
Lamétrie .

وطابعه الفكري الذي يتميز به :

• نمو شعور العقل وإحساسه بنفسه ، وبقدرته على أن يأخذ مصير مستقبل الإنسانية في يده ، بعد أن يزيل كل عبودية ورثها من قبل — وهي عبودية الكنيسة وتعاليمها — حتى لا تحجبه عن التخطيط الواضح لهذا المصير .

• الشجاعة والجرأة التي لا تتأرجح في إخضاع كل حدث تاريخي لامتحان العقل . وكذلك في تكوين الدولة ، والجماعة ، والاقتصاد ، والقانون ، والدين والتربية ، تكويناً جديداً ، على الأسس السليمة المصفاة التي لكل واحد منها .
• الإيمان بتعاون جميع المصالح والمنافع ، وبالأخوة في الإنسانية ، على أساس من هذه الثقافة العقلية وحدها ، المستمرة في التزايد والنمو .

ومعنى ذلك كله : وجوب سيادة العقل ، — كصدر للبرقة — على غيره ...
وغيره الذي ينازعه « السيادة » في ذلك الوقت هو « الدين » ... أي المسيحية « الكاثوليكية » أولاً . وقد تكون معها « البروتستنتية » كذهب عرف للإصلاح الديني هناك .

فالعقل — في نظر أصحاب عصر التنوير — الحق في الإشراف على كل اتجاهات الحياة ، وما فيها من سياسة وقانون ودين .

و « الإنسانية » هي هدف الحياة للجميع ، وليس الله أو المجتمع الخاص أو الدولة الخاصة .

وكما يسمى هذا العصر بـ « عصر التنوير » ، يسمى أيضاً بـ « العصر الإنساني »... وكذا يسمى بعصر الـ « Deism » — أى عصر الإيمان الفلسفي بإله ليس له وحى وليس بخالق للعالم إذ كل مسميات هذه الأسماء تعتبر من خواصه .
فالتنوير : لا يقصد به إلا إبعاد الدين عن مجال التوجيه ، وإحلال العقل محله فيه .
والإنسانية التى يبشر بها هذا العصر : ليست إلا عوضاً عن « القرى من الله » كهدف للإنسان فى سلوكه فى الحياة .

والإله الذى ليس له وحى ولا خلقت : يتفق مع تحكم العقل وحده ، وطلب سيادته على أحداث الحياة واتجاهاتها .

وكانت فى عصر «التنوير» إذن خصومة فكرية بين « الدين » و « العقل » ، واتجه التفكير فيه إلى إخضاع الدين للعقل ... ولذلك عد زمن هذا العصر فترة سيادة «العقل» ، كما عد العصر السابق عليه فترة سيادة «الدين» ١١
واسكن مع ذلك ، كان للدين فى هذه الفترة أنصار من أرباب الفكر ، كما كان للعقل وقت سيادة الدين فى العصر السابق أنصار من رجال الدين (وهم المصلحون) ، ورجال الفلسفة كذلك .

بمرفعه :

فترى - مثلاً - Ballanche ينقد سيادة «العقل» كمصدر وحيد للبرقة ويذكر : أن فلسفة «التنوير» أخطأت عندما قصبت إلى أن العقل — وحده ومن نفسه — يمكن أن يوجد « الحقيقة » وينظم الجماعة ... وأخطأت كذلك عندما أرادت أن تقيم صورة العلاقة المشتركة بين الأفراد على ما بينهم من ميل ومحبة إنسانية ، دون ما يربطهم من قبل من رباط اللغة والدين والتقاليد ، وما أشبه ذلك من الروابط الأخرى السائدة .
ويستطرد بلانش فيذكر ، أنه فى الواقع : كل حياة عقلية

للإنسان هي حصيلة التقاليد الاجتماعية ، واللغة بالذات ... فاللغة هي وحي
الله للإنسان ، و « الكلمة الإلهية » هي مصدر « الحقيقة » ... والمعرفة الإنسانية
هي دائماً قسم من هذه الحقيقة الإلهية ، وتنمو من الضمير الذي بداخلها ،
والذي يجعل للعام اعتباراً خاصاً بأنفسنا . و « الكنيسة » هي حاملة « الكلمة
الإلهية » ، فتعاليمها هي « العقل العام » الذي هو منحة من الله ، والتي تشبه
شجرة نمت على مر الزمن ونضجت بها كل المعارف الإنسانية الخالصة
من الزيف . ولهذا يمكن أن يعتبر « الوحي » وحده أساساً للجماعة ، ونظامها ،
كما يعتبر أساساً للمعرفة ، و « الحقيقة » معا .

ويلحق « فندلبند » على قد بلانش لفلسفة عصر « التنوير » بقوله :
و « العنصر الفلسفي لهذه النظرية الكنسية جاء من الاعتراف بـ (العقل
النوعي) ، الذي تحقق ووجد في التطور التاريخي للجماعة ، كسبب للحياة
العقلية عند الأفراد » .

ومن هذا يتضح : أن صراع العقل مع الدين هو صراع « الفكر الإنساني »
مع « مسيحية الكنيسة الكاثوليكية »

وأن دوافع هذا الصراع هي الظروف التي أقامت الكنيسة في الحياة
الأوربية سواء في مجال التوجيه والبحث ، أو في مجال السياسة ،
أو في نطاق العقيدة والإيمان ١١

فيست:

ومن الذين دخلوا في هذا الصراع - من أجل العقل وسيادته -
الفيلسوف الألماني « فيشته » (Fichte) (١) .

(١) ١٦٦٢ : ١٨١٤ ، وهو Johann Gottlieb Fichte

أقام فلسفته على أساس من استخدام الإنسان لمبدأ « النقيض » في
« تصور الإنسان لنفسه » . وأكد في هذه الفلسفة :

• قيمة العقل الإنساني

• وحرية

• كما رأى — في الجانب العملي — أن « الخلقية الإنسانية » هي
في العمل وحده . . وعلى الأخص في تهذيب الجسم ، وصقل العقل ، واندماج
الإنسان في الجماعة الإنسانية كمعضو فيها .

• وجعل هدف التطور الإنساني « ذوبان » الجنس البشري في جمهورية
تتكون من الشعوب صاحبة المدنية ، على أن تخضع العامة لأصحاب المهارة
السياسية ، وعلى أن يحتفظ المدنيون جميعاً بالحرية المقررة ، وأن يتمتعوا
بحق الوقاية من القهر والخضوع بالقوة ، وبحق الملكية وفرصة العمل ،
وبحق المشاركة في إنتاج الدولة الاقتصادي .

• وأخيراً ، رأى أنه يجب على كل واحد في الجماعة أن يفهم رسالة
العظماء وصانعي الخير في الإنسانية ، وذلك بأن يعمل لإثراء الجنس
الأخوي وإسعاده .

ولم يخرج « فيشته » ، بفلسفته العقلية هذه عن الطابع العام لعصر « التنوير »...
وهو طابع تقدير العقل ، وحده دون « الوحي » ، والدين في المعرفة ، والنظر
إلى « الجماعة الإنسانية » كهدف أخير للإنسان ... على أن يحتفظ فيها الفرد
بحريته المشروعة ، وعلى أن تهود الطبقة المفكرة صاحبة المهارة السياسية
غيرها من الطبقات الأخرى فيها .

مبدأ النقيض :

وفي الوصول إلى هذه النتائج من الوجهة الفلسفية ، قرر « فيشته » أن
« تصور الإنسان لنفسه وحده » هو بداية الطريق ، وأشبه بالمقدمات
التي تستلزم نتائجها ... على النحو الذي حدد به غاية فلسفته .

فإذا تصور الإنسان نفسه ... أي إذا « أنا » تصور « أنا »

نشأ عنه : أن « أنا » هو « أنا »

ونشأ عنه أيضاً : ما « ليس أنا » غير « أنا »

• فهنا : « أنا » an-sich ، وهنا أيضاً : « ليس أنا » fuer-sich ،

وتصور « أنا » يستلزم تصور « ليس أنا »

• ولكن وجود « ليس أنا » منظور في الوجود الحقيقي لـ « أنا »

• وإذن « أنا » باعتبار أنه يطوى في ذاته وجود « ليس أنا » ، هو جامع

للشيء ومقابله « an-sich und fuer-sich »

وتصور الإنسان لنفسه يتبع إذن خطوات ثلاثا في الفكر

(Tripliziaet) (Triplicity)

وبما أنه ليس هناك — عندما تصور الإنسان نفسه — إلا « أنا » ،

فالأشياء الخارجة عن أنفسنا — أي الأشياء التي هي « ليس أنا » ،

تتصورها فقط عن طريق : أن « أنا » يطوى في نفسه حقيقة أخرى ،

وهي : « ليس أنا » . وهذه الأشياء الخارجة عن أنفسنا بعد ذلك

ليست منظوية فقط في « أنا » ، بل هي عمل لـ « أنا » ومن إنتاجه .

وترجع فكرة : « تصور الإنسان لنفسه » وما تستتبعه من خطوات

ثلاث ، إلى مبدأ آخر هو مبدأ « النقيض » Der Widerspruch

وهو مبدأ قامت عليه الفلسفة الألمانية « العقائية » ، وتراه مبدأ ضرورياً

لا يقبل الرفع ، ويتبع طبيعة العقل ، وخاصة من خواصه . ومن أجل

هذا المبدء كان العقل حقيقياً ، ثم بالتالى كان المبدأ نفسه حقيقياً ... وقد استخدمه في هذه الفلسفة العقلية « فيشته » ، أولاً ، ثم تبعه فيها « هيجل » ، ثم تبعهما « كارل ماركس » فاستخدمه في الفلسفة « المادية » .

وكل من « فيشته » و « هيجل » وضع مصطلحات تعبر عن هذا المبدأ (١) . أما « كارل ماركس » فقد آثر أن يستخدم مصطلحات « هيجل » ، لأنه أحد تلامذة مدرسته ، وإن نهج بتفكير هذه المدرسة إلى غاية أخرى غير غايتها الأولى التي هدف إليها « هيجل » . وتحول عن ذلك منذ بداية سنة ١٨٤٠ م ، متأثراً في هذا التحول بـ « فيرباخ » ، الفيلسوف الالمانى .

ومنطق « مبدء النقيض » ، على النحو الذى استخدمه « فيشته » :

• أن العقل مستقل تماماً عن غيره ، وموجود من أجل نفسه ، ووجوده هو وجوده هو ، لا وجود غيره .

• وماهية العقل تتضح إذن من العقل نفسه ، وليست بما هو خارج عنه ، مغاير له ... إذ لو توقفت ماهية العقل على غيره الخارجى عنه ، لكان معناه أن : « ليس أنا » هو نقطة البداية ، وفي ذلك إلغاء لـ « أنا » . فتوقف العقل في توضيح ذاته على غيره دون توقفه على ذاته ، نقي للعقل نفسه قبل أن يصل إلى غيره ، لأنه لا معنى لوجود « ليس أنا » إلا نقي وجود « أنا » ، أى نقي العقل نفسه .

(١) وضع فيشته المصطلحات السابقة :

« an-sich und fuer-sich » ، « fuer-sich » ، « an-sich »

ووضع هيجل synthesis; anti-thesis, thesis

أما كارل ماركس فقد استخدم مصطلحات هيجل

كما أن منطق هذا المبدأ — على نحو ما يستخدم في تصور الإنسان لنفسه ، — لا يجعل إدراك عالم الأشياء من إنتاج قوة التصور والفكر لدى الإنسان لحسب ... بل يؤكد حرية الإنسان في هذا الإدراك ، كما يؤكد حرية العمل على العموم . ويؤكد بالتالي أنه غير مجبر لغيره ، ولا مضطر في عمله . إذ هذه الحرية من تفكير الإنسان ، لا يحددها الشيء الخارج عنه ؛ هي من العقل الذي يحدد غيره ، وهو الشيء الخارج عنه .

وبهذا وصل فيشته إلى :

• استقلال العقل في الوجود عن الجسم أو أى كائن آخر ، وإلى سيادته على نفسه ، وعلى غيره وهو العالم الخارجى عنه .

• ثم إلى حرية الإنسان في العمل حرية تامة ، لا يشوبها شبه تحديد من غير الإنسان نفسه .

• وأخيراً إلى تبعية عالم الأشياء في تصوره إلى العقل .

ويستمر فيشته ، — في استخدام مبدأ النقيض ، — فيصل إلى أن عالم الأشياء غير متوقف في تصوره لحسب على العقل ؛ بل هو أيضاً ليس سوى الشيء المادى لعمل الإنسان ؛ أى ليس سوى المحسوس المادى له واجب ، الإنسان ... هو تعبير عن « خلقية » الإنسان ، هو في تصوره متوقف على الإنسان ، وفي الوقت نفسه يمثل خلقية الإنسان لأنه عمله . ويذكر فيشته ، أن بين موجودات العالم الخارجى : تهذيب الجسم ، وصقل للعقل ، واندماج الإنسان في الجماعة الإنسانية ، على أنها تمثل أعمال الإنسان الخلقية في العالم المحسوس .

الجماعة الإنسانية الخاصة العامة .

وتكوين الجماعة الإنسانية غاية العقل الأخيرة في نظر د فيشته ، كعمل خلق للإنسان ، وثمره من ثمرات تفكيره الحر ... شأنها شأن عمل التهذيب للجسم ، والتمدين للعقل على السواء . لا يتمتع المدنيون فيها بالحرية المشروعة ، وبحق الوقاية من القهر بالقوة لحسب ؛ بل لهم الحق كذلك في الملكية ، وفرصة العمل ، والاشتراك في إنتاج الدولة الاقتصادية . والجمهور مع ذلك هو أداة في يد المهرة السياسيين ، وحقه محفوظ في الدولة طالما يخضع بمحض اختياره للشخصية المنتجة ، الخالقة ، وهي شخصية القادة وأصحاب المهارة السياسية .

ويكن كل تحديد ، الواجب ، كما تكمن كل قيمة للعمل في : أن كل واحد في الجماعة - بالاشتراك مع الكل - يضع نفسه في خدمة النوع البشرى العام ، وخدمة الدولة الخاصة . وهذا هو غاية العقل في إدراكه وحرية ، وغاية خلقية الإنسان في العمل والتصرف .

واتجاه تطور الإنسان - كما يراه د فيشته ، - يسير نحو اندماج الجنس البشرى كله في د جمهورية ، للشعوب صاحبة المدنية ، وفي عمل مشترك منظم تنظيماً دقيقاً يقصد لرفع قوة الإنسان فوق قوة الطبيعة ، عن طريق علم الطبيعة والفن ، كما يقصد لإخضاع الطبيعة كلها إخضاعاً تاماً تحت سلطان الفسكرة والعقل .

والنداء الأخير لهذه الفلسفة د الفيشية ، هو : أن كل صانع الخير والمجد في الإنسانية . وكذا كل العظماء في تاريخها عملوا من أجل . . . ، فواجبي أن أفهم رسالتهم ، وأن أعمل على إثراء الجنس الأخرى

وإسعاده ، وعلى إتمام و المعبد ، العظيم الذى اضطروا لتركه بدون إتمام ١ ١

* * *

وهنا ينتصر فيشته :

• للعقل : ويجعل غيره - وهو الطبيعة - تابعاً له

• وينتصر للحرية الفردية : وحرمان الفرد

• ويجعل العمل من أجل الدولة : كإنتاج للإنسان ، عملاً يتسم

بالخلقية والمدنية

• وينتصر لقيادة الخاصة : وهم أصحاب العقل ، الخالق ، ، ويوجب أن يوضع

ييدهم توجيه الجماهير والعامة ، ويحدد رسالة هؤلاء الجماهير والعامة في أن يسيروا

في ذات الطريق الذى عبده عظمائهم ، وإلى نفس الغاية التى قصدوا إليها في سيرهم

ويرى أن تطور البشرية يجب أن يكون إلى الانصهار في جمهورية

عامة ، وهو عمل للعقل ، صادر عن حرية في الفكر ، وإرادة خلقية .

ويوم تنصر الشعوب في جمهورية واحدة يدل ذلك على أنها تمدين

بالفعل ، وعلى أن العقل أدى رسالة عظيمة .

و« فيشته » - لذلك كله - يؤمن بالفكر ، ، بحريته وإرادته ،

ويؤمن بالفرد ، وبالجماعة ، وبالإنسانية عامة . يؤمن أيضاً بأن الإنسان

بعقله يسود الطبيعة ، وأنه بأداء ما يجب عليه يهذب نفسه وجسمه

ويمكن جنسه ، ويقوى أواصر الأخوة بينه وبين غيره .

هيجل :

وإذا كان فيشته قد استخدم مبدأ « النقيض » ، كي يدعم سيادة

« العقل » ، كصدر للعروة مقابل الدين أو الطبيعة - على نحو

ما رأينا ، فإن « هيجل » استخدم نفس المبدأ لتأكيد قيمة « العقل » ، أيضاً ،

ثم لدعم فكرة «الالوهية» من جديد ، وتأكيده «الوحي» كمصدر أخير «للحقيقة» ، وذلك على اعتبار أن الله عقل .

وبدلاً من المصطلحات الثلاثة التي تعرف لـ «فيشته» ، والتي يستخدمها في توضيح مبدأ النقيض — وهي التي تعبر عن الخطوات الثلاث للفكر عند تطبيقه ، يعبر «هيجل» عن ذلك بعبارات خاصة به أيضاً وهي :

● الدعوى Thesis

● ومقابل الدعوى Anti-thesis

● وجامع الدعوى ومقابلها Syn-thesis .

والمجال الذي يستخدم فيه «هيجل» مبدأ «النقيض» ، كي يصل إلى غايته ، هو مجال «الفكرة» (Idee) أولاً ، وليس مجال «الشيء» (Das Ding) .

فقد تصور «هيجل» في مجال «الفكرة» ، أن هناك فكرة مطلقة أسماها «العقل المطلق» ، ولهذا «العقل المطلق» وجود ذاتي (an-sich) أزلي قبل خلق الطبيعة وقبل خلق العقل المحدد . هذا العقل المطلق هو «الله» ... ومنه تنبثق «الطبيعة» ، وهي تغايره تماماً ؛ إذ أنها مقيدة محددة ومتفرقة ، بينما العقل المطلق واحد وحدة مطلقة عن كل قيد .

وبوجود «الطبيعة» ، ظهرت — أو انتقلت — «الفكرة» التي في «العقل المطلق» غير المحدد ، فيما وجوده مقيد محدد . فالطبيعة هي خروج «الفكرة» من دائرتها الأولى (fuer-sich) . ومن أجل ذلك كانت ضرورة «وصدقة» ، وليس فيها حرية واختيار . وتعتبر لهذا مقابلاً ونقيضاً «الفكرة» في «العقل المطلق» .

● وإذا كان «العقل المطلق» دعوى Thesis

● «الطبيعة» عندئذ مقابل الدعوى Anti-thesis

و «الفكرة» انتقلت بذلك من المطلق إلى المقيد ، أو من النقيض إلى تقيضه .
وإذن فالفكرة ، من حيث هي فكرة ، انطوت على تقيضها ، حتى الآن .
ولكن «الفكرة» في الطبيعة تسمى من جديد ، لتكسب الوحدة الأولى .
— التي كانت في العقل المطلق — بعد أن اقتدتها في تفرق الكائنات فيها ،
وتسمى لتحصيها وتحقيقها ثانية . وتحصيلها عندئذ هو «العقل المجرد»
والعقل المجرد هو نهاية الطبيعة المحدودة وغايتها «an-sich»
(«und fuer-sich») ، وهو نفسه عندئذ جامع الدعوى ومقابل
الدعوى Syn-thesis .

ف «الفكرة» — في نظر «هيجل» — انتقلت من ذاتها ك «عقل
مطلق» ، إلى تقيضها وهو «الطبيعة» كعقل مقيد ، ثم انتقلت من النقيض
إلى جامع يلتقي فيه الشيء وتقيضه ، وهو «العقل المجرد» .
والعقل المجرد — الذي هو جامع الدعوى ومقابل الدعوى — هو العقل
في صورة : اتصال العالم بعينه ببعض ، سواء ما يأخذ منه طريقه إلى الظهور
أو ما ظهر منه بالفعل وهذا العقل المجرد يتمثل في القانون والأخلاق ، وفي
الفن ، والدين ، والدولة ، والجماعة ، والفلسفة .
وإذن «العقل المجرد» الذي يتحقق في أي واحد من هذه القيم العامة
المذكورة جامع للتقابلين :

- جامع للفكرة في العقل المطلق وهو «الله» .
 - والفكرة في العقل المقيد وهو «الطبيعة» .
 - ذلك أنه ليس له إطلاق العقل المطلق ، ولا تحديد عقل الطبيعة ؛
بل فيه إطلاق بالنسبة إلى الطبيعة وتقييد بالنسبة للعقل المطلق ، وإذا
يعتبر جامع الدعوى ومقابل الدعوى Syn-thesis .
- ففكرة الألوهية ظهرت وتجلت في الطبيعة المفرقة المحددة ؛ واجتمعت
من جديد في «العقل المجرد» . وبقدر ما تبعد «الطبيعة» عن الله ،

يقترّب «العقل المجرد» منه . و «العقل المجرد» إذن يمثل الله أكثر مما
تمثله «الطبيعة» . وهو بمثابة نوع للعقول الفردية المنشورة في الطبيعة ،
ويعلوه «العقل المطلق» ، وهو الله .

فـ «الفكرة» - كفكرة - انتقلت من المطلق إلى المقيد ، ثم من
المقيد إلى ما فيه إطلاق وتحديد مما .

الروية والله ... الغاية الأخيرة للعقل :

و د هيجل ، أراد باستخدام مبدأ «النقيض» أن لا يجعل «الطبيعة» غاية
أخيرة للإنسان ، تحصل لذاتها . إذ هي ستنتقل وتتغير إلى «العقل المجرد» ،
الذى يتحقق في جملة من القيم العليا : في القانون ، والأخلاق ، والدولة ،
والدين . . . والذى هو أقرب شياً بالله ، أو يعد موجوداً إلهياً على الأرض .
ولذا يتحدث عن «الدولة» - كصورة من صور العقل المجرد -
بأنها الإرادة العاقلة الإلهية ، وبأنها «الإله» على الأرض . ويرى ،
لذلك ، أن لها مطلق الحق قبل الأفراد ، وأن على الأفراد بطريق
الإلزام المطلق أن يكونوا أعضاء في الدولة ، وأن يطيعوها طاعة تامة .
كما أراد - باستخدام هذا المبدأ - من جانب آخر ، بل أولاً وبالذات ،
أن يؤكد سيادة العقل ، ولكن على الطبيعة ، لا على الدين ، وهذا هو
الفرق بينه وبين «فيشته» . إذ الله في نظره عقل ويمثل العقل المطلق ،
الذى هو أصل الوجود كله ، ولهذا فإن كلمته ووحيه أصل المعرفة .
وهو يؤكد سيادة العقل ؛ لأن العقل المطلق إذا كان أزلياً وسابقاً على وجود
الطبيعة وظهورها ، فالفكرة أو العقل هو أساس الوجود الطبيعي ،
وليست المادة أصلاً للفكرة والعقل . والمادة إذن في وجودها تابعة
.ولاحقة لوجود الفكرة أو العقل ، ود الحقيقة ، إذن مصنوعة من الروح أو

العقل ، وليس ما يسمى بالعالم المادى سوى المظهر الخارجى للعمل الداخلى للعقل .
فالعقل والروح عنده حقائق ... والعالم المادى هو عالم الظاهر ، هو
نوع من عالم الخيال اليقظ بدون جوهر .

وإذا كانت « الفكرة » أو العقل سابقاً على المادة ، فليست « المعرفة
الصحيحة » مستوحاة من الوجود الطبيعى أو المادى - على عكس « كومت » ،
كما سيأتى ... بل العقل هو مصدرها الصحيح ، والوحى - وهو كلمة العقل
المطلق (الله) - يمثل كتاب المعرفة اليقينة ، دون الطبيعة .

بين فيسٲته وهيجل :

ومبدأ « النقيض » عندما استخدمه « فيسٲته » فى تصور الإنسان لنفسه ،
وصل به إلى تأكيد سيادة « العقل » ، ووقف عند هذا الحد . دون
أن يترسل فى الاستنتاج إلى تأييد الدين ، من حيث إن الله عقل
أيضاً ... بل إن فلسفته تُشعر بمناوأة الدين . ثم إن الخطوات الثلاثة التى
تطلبها تطبيق هذا المبدأ - وهى : الدعوى ، ومقابل الدعوى ، والجامع
بينهما - لم تتجاوز عنده للعمل الفكرى فى تصور الإنسان لنفسه .

بينما أكد هيجل فى استخدامه لهذا المبدأ سيادة العقل ، وسيادة
الدين معاً ، عن طريق أن الله عقل . ثم تجاوز به فى التطبيق العمل
الفكرة ، إلى الوجود نفسه . إذ « الفكرة » - التى طبق فى دائرتها
مبدأ النقيض - موجودة ، ووجودهما على سبيل الحقيقة ، لا من حيث
كونها سابقة على عالم الحس فقط ؛ بل حيث إنها « الأصل » ،
فى الوجود الذى ينتقل من حال إلى حال آخر . . . وهكذا إلى أن يعود
الوضع إلى الحال الأول . ولذلك صاحب استخدام مبدأ « النقيض »

عند « هيجل » ، مبدأ « التغير » في الوجود . ولإذن يشترك « فيشته » ، و « هيجل » في استخدام مبدأ النقيض في التدليل على قيمة العقل ، وأرجحيته على الطبيعة في هذه القيمة .

ومبدأ « النقيض » عند « هيجل » هو بعد ذلك قانون عام الوجود ، تخضع له كائنات الطبيعة كذلك ، وهي « الأشياء » ، وإن أثر هيجل تطبيقة أول الأمر في دائرة « الفكرة » . وخضوعها له سيجعل مصيرها إلى العقل المطلق ، وهو الله . فكل كائن من كائنات هذه الطبيعة يحمل في نفسه المقابل والنقيض له ، ويصير إليه لحظة ما . أى أن كل كائن يتضمن بذور هدمه ، والشئ : هو ما ليس هو ، والعالم كله ناشئ عن التعارض والتناقض ، وكل شئ فيه متغير لأن كل شئ ينطوى على سلب نفسه . وإذا كان كل شئ - له حال الصيرورة - متغيراً ، وإذا كان كل شئ كذلك له صلة وعلاقة بالشئ الآخر ، فإدراك الحقيقة هو أن يفهم : كيف تتغير الأشياء ؟؟

ويرى « هيجل » أن تغير الأشياء يحدث بتأثر الصلة بين زيادة كمية الشئ ونقصها ، وخصائص الشئ وصفاته تتغير بدورها تبعاً لتغير كميته زيادة ونقصاً . أى أن التغير للشئ من حال إلى حال ، يحدث إما بزيادة كميته أو بنقصها ، وتغير خصائصه وصفاته يتبع التغير في كميته . والشئ ينتقل إلى مقابله بتغير كميته زيادة ونقصاً ، كما تنتقل خصائصه الأولى إلى المقابلة لها ، تبعاً لتغير الكم فيه . فالماء يتغير إلى بخار بتغير كم الماء أولاً عن طريق الحرارة ، وبأخذ خصائص البخار بالتدريج تبعاً للتغير السابق في كميته .

ومبدأ النقيض - وهو الذى يصاحبه التغير والانتقال كظاهرة له ، يقوم في تطبيقة في « الشئ » ، على الخطوات الثلاثة : الدعوى -

ومقابل الدعوى ، والجامع بين الدعوى ومقابل الدعوى . كما قام على هذه الخطوات نفسها في تطبيقه في مجال : « الفكرة » (Idee) عند « هيغل » ، نفسه من قبل ، وكذا في مجال : « تصور الإنسان لنفسه » عند « فيشته » .

فـ « الشيء » ، دعوى

و « لا شيء » ، مقابل الدعوى

لأن التفكير في « الشيء » ، ينساق حتما إلى المقابل وهو : « لا شيء » ، وكونه يفهم : أن « الشيء » ، يصير إلى « لا شيء » ، ويرتبط في التفكير بـ « لا شيء » ، كان في هذه الصيرورة أو في هذا الارتباط : جامع الدعوى ، ومقابل الدعوى .

ويقول « هيغل » : نحن إذا تأملنا كونه « يصير » ، وجدنا ذلك يتجزأ من جديد إلى دعوى ، فقابل الدعوى ، فإلى الجامع بين الدعوى ومقابل الدعوى ، وهكذا . . . حتى أن كل شيء سينتهي إلى الروح الأخير المطلق ، وهي الله .

وتوضح ذلك في مثال « الماء » ، السابق :

● أن « الماء » ، دعوى

● و « لا ماء » ، وهو البخار مقابل الدعوى

● وصيرورة الشيء إلى تقيضه - وهي هنا « صيرورة الماء إلى بخار » -

جامع الدعوى ومقابل الدعوى .

وصيرورة الشيء إلى تقيضه : ستتحل من جديد . . . إلى دعوى ، فقابل ، الدعوى . فـ « صيرورة الماء إلى بخار ستتحل من جديد ... إلى : ماء فـ « بخار » . وهكذا

● فالشيء

● ومقابل الشيء

- وصيرورة الشيء إلى مقابله
- تمثل الخطوات الفكرية لمبدأ النقيض ، وهي :
- الدعوى
- ومقابل الدعوى
- والجامع بين الدعوى ومقابل الدعوى (Triplizitaet) .
- و د هيجل د يطلق على هذا الشرح العقل لمبدأ النقيض : د جدلا نظرياً ، (Dialektik)
- وطالما هذا الجدل باق في شرح «الفكرة» في ذاتها (an-sich) ، وهي العقل المطلق ، يأخذ عنده اسم : علم المنطق ، أو علم الوجود ، أو الميتافيزيقا
- فإذا تجاوز ذلك إلى شرح «الفكرة» — بعد أن تنتقل إلى المقابل والنقيض (fuer-sich) وهو الطبيعة — يأخذ اسم . فلسفة الطبيعة
- حتى إذا وصل إلى «الفكرة» التي هي جامع الدعوى ومقابل الدعوى (« fuer-sich » und « an-sich ») — وهي العقل المجرد — يأخذ اسم فلسفة العقل .
- وغاية الجدل النظري عنده — إذن — هي الاستخدام العلى لـ «القانونية» المستقرة في طبيعة التفكير ؛ أي الاستخدام العلى لقانون النقيض Det Widerspruch . تلك «القانونية» التي توجد في حركة «الفكرة» وانتقالها من وضع إلى وضع . هذه الفكرة التي تزول وترتفع من نفسها تبعاً لمبدأ «النقيض» — المبدأ الذي يحتل «الفكرة» ويسكنها — كي تعود لنفسها من جديد في درجة أعلى .
- إذ الفكرة تتحول فيما يقابلها ويناقضها
- ثم تجتمع مع هذا المقابل سوياً في فكرة أعم وأعلى ، مما يترتب

على ذلك ضياع التناقض وذهابه ، بواسطة « سلب السلب » ... (وسلب السلب إيجاب) .

وقد وضع ذلك من قبل في أن : « شئ » يستلزم « لا شئ » ، وكلاهما يجتمع في « صيرورة » .

ونتيجة الاستخدام العلى لمبدأ « النقيض » ، هي ذهاب مثل هذا التحديد الخاص وانتقاله إلى المقابل النقيض . وبهذا تتطور « الفكر » بعضها من بعض في تتابع لا يدخله شئ من خارج الفكر ، حتى يصل الأمر إلى الأعم الأشمل ... وهو « فكرة المطلق » ، أو الله .

* * *

وباستخدام مبدأ « النقيض » — نكاسة من خواص العقل الإنساني ، وصل « فيشته » و « هيجل » معاً من الوجهة الفلسفية إلى :

- ترجيح جانب « العقل » على الطبيعة والحس
- وتقدير « العولة » كعمل خالق للعقل الإنساني
- كما وصلا إلى أن سعادة البشرية رهن بالتعاون على العمل المشعر المنظم في الطريق الذي يرسمه عطاء الفكر والسياسة .

وبعد ذلك يختلف « فيشته » عن « هيجل » :

في أن الأول يميل إلى سيادة العقل سيادة مطلقة على كل شئ آخر سواء — حتى على الدين والوحى ، بينما « هيجل » يميل إلى سيادته فحسب على الطبيعة وحدها .

- سيادة « الحس » ومذهب الوضعية :

انتهى عصر التنوير بانتهاء القرن الثامن عشر تقريباً ، وابتدأ عصر آخر من عصور الفكر الأوربي بظهور فجر القرن التاسع عشر .

وهو موضوع الصراع العقلي عند الأوربيين واحد لم يختلف عن ذي قبل -
هو : الدين ، والعقل ، والطبيعة . ولكن تميز القرن التاسع عشر بفلسفة
معينة ، لأن اتجاه التفكير فيه مال إلى سيادة « الطبيعة » على الدين والعقل معاً ،
وإلى استقلال « الواقع » كصدر للمعرفة اليقينية مقابل الدين والعقل

تميز القرن التاسع عشر بأنه عصر « الوضعية » (Positivism)
و « الوضعية » نظرية فلسفية نشأت في دائرة « المعرفة » ، وقامت في
جو معين وعلى أساس خاص . أما جوها المعين : فهو أولاً وبالذات
سيطرة الرغبة على بعض العلماء والفلاسفة في « معارضة الكنيسة » ،
والكنيسة تملك نوعاً خاصاً من المعرفة ، وكانت تستغل في خصومة
المعارضين لفترة من الزمن . وهذا النوع الخاص من المعرفة الكنسية
هو « المعرفة المسيحية الكاثوليكية » بوجه خاص - كما سبق أن ذكرنا -
أو هو المعرفة الدينية ، أو « المعرفة الميتافيزيقية بوجه عام » . يضاف
إلى هذه الرغبة القوية في معارضة الكنيسة ، ومعارضة ما تملك من
معرفة خاصة ، أن فلاسفة عصر « التنوير » - وهي الفلسفة العقلية أو المثالية -
في نظر فلاسفة « الوضعية » ، قد أفلسوا فيما أرادت أن تصل إليه : وهو
إبعاد التوجيه الكنسي كلية عن توجيه الإنسان ، وتنظيم الجماعة الإنسانية
على هذا الأساس . إذ مالت هذه الفلسفة على عهد « هيجل » إلى تأييد
الوحي والدين من جديد ، بعد أن أحاط « كانت » ، إبان عصر التنوير (١) -
في نقده « للعقل النظري » - المعرفة الدينية بمجموعة من الشكوك تجعلها
ظناً بعيداً عن اليقين . كما جعل جدل (منطق) ما بعد الطبيعة يعطل
الظاهر دون أن يهدمه ، وادعى أن في كل ظاهرة - في تحليل ما بعد

(١) ١٧٢٤ : ١٨٠٤ م : وهو Immanuel Kant

الطبيعة - تكن علة شخصية للحكم يدعى فيها أنها علة مجردة .

وإذن الغاية الأولى للمذهب الفلسفي الوضعي هي معارضة الكنيسة ، وبالتالي معارضة معرفتها . ومن باب التغطية عارض هذا المذهب باسم « العلم » الميثافيزيقا والمثالية العقلية بهذا العنوان . وإلا فإن المذهب الوضعي في الوقت الذي ينكر فيه دين الكنيسة ، يضع ديناً جديداً يدله : هو دين « الإنسانية الكبرى » ، ويقوم هذا الدين على « عبادة » و « طقوس » - كما تقوم المسيحية ، وله قداسة واحترام في نفوس التابعين على نحو ما للكثلكة ١١

وأما الأساس الخاص الذي قامت عليه الفلسفة الوضعية : فهو تقدير الطبيعة وتقييمها وحدها كمصدر للمعرفة . والطبيعة ، أو الحقيقة ، أو الواقع ، أو الحس ، كلها تدل على معنى واحد في نظر الوضعيين . وتقدر هذه الفلسفة الطبيعة ، لا كمصدر مستقل لحسب للمعرفة ، بل كمصدر فريد للمعرفة اليقينية أو المعرفة الحقة . ومعنى تقديرها للطبيعة على هذا النحو : أن الطبيعة في نظرها هي التي تنقش الحقيقة في عقل الإنسان ، وهي التي توحى بها وترسم معالمها الواضحة . هي التي تكون عقل الإنسان ، والإنسان - لهذا - لا يمثل عليه من خارج الطبيعة ؛ أي لا يمثل عليه بما وراهها ، كما لا يمثل عليه من ذاتة الخاصة ، إذ أن ما يأتي من « ما وراء الطبيعة » ، خداع للحقيقة ، وليس حقيقة ١١ وكذا ما يتصوره العقل من نفسه وهم وتخييل للحقيقة ، وليس حقيقة أيضاً ١١

وبناء على ذلك : يكون « الدين » - وهو وحي « أي ما بعد الطبيعة » - خداع ! هو وحي ذلك الوجود ، الذي لا يحده ولا يمثله كائن من كائنات الطبيعة . هو وحي « الله » الخارج عن هذه الطبيعة كلية ...

وكذلك « المثالية العقلية » ، وهم لا يتصل بحقيقة هذا الوجود الطبيعي ،

إذا هي تصورات الإنسان من نفسه ، من غير أن يستلهم فيها الطبيعة المنشورة التي يعيش فيها وقدور حوله .

وإذن ما يتحدث إليه الإنسان ، ككائن شخصي ، عن الإنسان ك موضوع للوصف ، أو ما يتحدث به الإنسان عن الطبيعة التي يعيش فيها ك موضوع للحكم عليها ، مستمداً حديثه عن هذه أو ذاك من معارف الدين أو المثالية العقلية - هو حديث بشيء غير حقيقي عن شيء حقيقي . هو حديث غير صادق ، خضع فيه الإنسان المتحدث إلى خداع الدين بحكم التقاليد ، أو إلى خداع د الوهم ، بحكم غرور الإنسان بنفسه ! إن عقل الإنسان في منطق هذه الفلسفة - أي ما فيه من معرفة - وليد الطبيعة ، التي تشمل في الوراثة ، والبيئة ، والحياة الاقتصادية والاجتماعية ... إنه مخلوق ولكن خاقله الوجود الحسى ... إنه يفكر ، ولكن عن تفاعل مع الوجود المحيط به ... إنه مقيد مجبر ، وصانع القيد والجبر هو حياته المادية ... ليس هناك عقل سابق على الوجود المادى ، كما أنه ليست هناك معرفة سابقة للإنسان عن طريق الوحي ... عقل الإنسان ومعرفة يوجدان تبعاً لوجود الإنسان المادى ... هما انطباع لحياته الحسية المادية التي يتنفسها .

الطبيعة هي التي تنطق عن نفسها ، ويجب على الإنسان أن يعتمد منطقها ، إذا أراد أن يعيش فيها . ومنطقها وحده - لا منطق «المؤمنين» ، ولا منطق «العقلانيين» ، ولا منطق «أصحاب» النظرية السيكلوجية في معرفة الإنسان - هو الذى يخطط الطريق المستقيم في حياة الإنسان ، وهو الذى يحدد أهدافه فيها 1 1 وطريق الإنسان في حياته الطبيعة يتبدى من الفرد وينتهى بالجماعة . وإذن : فالفرد نفسه ليس غاية ، وحياته التي يعيشها ليست هدفاً لسعيه . إنما غايته الأخيرة التي يجب أن يسعى

إليها ، ويذهب فيها - كما يذهب العابد الصوفي صاحب عقيدة « الاتحاد » ،
فيما يؤلهه ويعبده - هي الجماعة . وطالما كانت الجماعة هي غاية الفرد
الآخيرة فهي معبوده ، وتذهب حريته فيها لتبقى لها الحرية ، وتقضى
حياته في سبيلها لتبقى لها الحياة الأبدية الخالدة .

كومت : Comte :

و « أوجست كومت » ، في مقدمة بناء هذا المذهب الوضعي ، كما سبق
أن تحدثنا عنه هنا فيما قبل ^(١) . ونعيد الحديث عنه مرة أخرى لصلة
مذهبه بفلسفة « ماركس » ، وبما يراه هذا الأخير في أن : « الدين مخدر » -
تلك القضية التي هي موضوع هذا الفصل من الباب . ولا تتجاوز
نظرة الفلسفية في قليل ولا كثير الرغبة في الإصلاح الشامل للجماعة
الإنسانية . وهو يحمل استقلال الأفراد ، والبحث الحر واستقلال
الاتجاه في الحياة ، مسئولية ما يتبع عن « الاستقلال » و « الحرية » ،
من فوضى الآراء وفوضى الأحوال العامة ... وهو إذن من أصحاب
« الجبر » و « التقييد » .

وإصلاح الجماعة في نظره ، يراه في سيادة المسلم على كل شيء .
وفي الدرجة الأولى يراه في وجوب إخضاع أعمال الحياة إلى مبدأ عام له
اعتباره ، إخضاعا يقرب في اتساع نطاقه مما كان لنظام العصر الوسيط
الكاثوليكي - وإن اعتبر هذا النظام مضللا في نظره !!
كان يرى أنه يجب أن يحل « العلم الواقعي » محل « اللاهوت » ، ...
هذا العلم الذي يتحمل حرية الإيمان تحملا قليلا وفي نطاق ضيق ، على

(١) ص ٢٧٩ من هذا الكتاب (الفكر الإسلامي) ، وإعادة الحديث عنه مرة أخرى
هنا ، كالحديث عن الاتجاهات الفكرية في تزيخ الجماعة الأوربية منذ الإصلاح الديني
إلى القرن التاسع عشر ، هو لتوضيح فلسفة كارل ماركس .

نحو ماتحمل اللاهوت وقت سيادة الكنيسة ! ! فاللاهوت المسيحى كان لايطبق حرية الإيمان إلا قليلا ، فكذلك العلم الواقعى - فى نظر دكومت - لايصح أن يطبق ما يسمى بـ « حرية الإيمان » ، إلا على هذا النحو من الضيق والقلّة ! !

وقد عنى دكومت ، بهذه الغاية الإصلاحية للجماعة الإنسانية - كما يرى هنا - ليس فقط فيما سماه « فلسفة التاريخ » ، وليس فقط فى المشروع الذى وضعه وهو « دين الإنسانية » ، وما لهذا الدين من عبادة ... بل قبل كل شئ فى طلبه من وضع القوة الروحية بجانب القوة المادية فى نظام الجماعة الجديد ، ولكن على أن لاتكون القوة الروحية مستمدة من تعاليم الكنيسة ! !

والفلسفة الوضعية (١) ، أو الواقعية ، التى يجب أن يقام عليها نظام الجماعة الجديد ، ليست سوى النظام المنظم للعلم الواقعى نفسه . ونظام العلم الواقعى يقوم على أن « المعرفة الإنسانية » تستند إلى علاقات الظواهر بعضها ببعض ، وأنه ليس هناك فى دائرة المعرفة « مطلق » ، يجعل أساساً لمجهول . والمبدأ المطلق الوحيد الذى له اعتبار عام : هو أن كل شئ نسبي ... وإذن ليس هناك فائدة من الحديث عن الأصول والعلى الأولى للوجود ، ولا عن أهدافها الأخيرة ، وهى معرفة « الميتافيزيقا » و « الدين » ،

و « قنديليند » (١) يعلق على فلسفة دكومت ، الوضعية بقوله :

« إن تاريخ الفلسفة الذى سار به دكومت ، كثير التعقيد ... هو جذاب فى بعض نقطه ، ولكنه فى الأكثر يقوم على الهوى وعدم المعرفة والحكم المغرض ! ! ! ويمكن أن يفهم كبناء فقط لغرضه الإصلاحى .

« وانتصار « النظرية الواقعية » - مع انتصار تنظيم الحياة الصناعية

(١) فى كتابه المشهور: تاريخ الفلسفة (Philosophie der Geschichte) : من ٥٥٢

في الوقت نفسه ، هو غاية التطور التاريخي للشعوب الأوربية . هذا الانتصار الذي سيزاوج فيه « الفكر العظيم » (وهو الفلسفة الواقعية) ، « القوة العظيمة » (وهي قوة العمال) ! !

« وقانون الدورة الثلاثية ، أو قانون المراحل الثلاثة التي تمر فيها المعرفة ، وهي : الدين ، والميتافيزيقا ، والواقعية - وهو القانون الذي وضعه « كومت » ، تأييداً لمعرفة الحس - تأكد بالذات ، بالحال التي وصل إليها واضع هذا القانون ، وهو « كومت » نفسه ، ! ! فكومت سقط في المرحلة الأخيرة من مراحل تفكيره في المجال اللاهوتي مرة ثانية ... أي أنه عاد إلى « الدين » مرة أخرى بعد ما تركه ، وبعدما ترك الميتافيزيقا ، ليستقر من جديد في « الواقعية » ، أو « الوضعية » ، إذ أنه جعل « الإنسانية » كإله أكبر موضوعاً للتقديس الديني ، حول فيه كل « جهاز للخدمة المقدسة » ، في صورة واقعية ، ! !

و « فندلبند » ، يشير في تعليقه على فلسفة « كومت » ، إلى أنه استخدم « التاريخ » ، في التدليل على أن « المعرفة الواقعية » ، هي غاية التطور التاريخي للشعوب الأوربية ، بجانب تنظيم الحياة الصناعية . وبذلك تكون المعرفة الواقعية هي النوع الوحيد من المعرفة الذي تسعى إليه البشرية ويجب أن تسعى إليه ، وهو الذي له اعتباره العام ، وليس لغير هذا النوع اعتبار ما .

و « التاريخ » ، الذي استخدمه « كومت » ، هو « تاريخ المعرفة » ، ...
● فقد كانت معرفة الإنسان قبل تفلسف الإغريق : ذات طابع ديني .
● ثم أصبحت على عهد سقراط وأفلاطون من فلاسفة اليونان : عقلية
● ثم مالت بعد ذلك على عهد أرسطو : إلى « التجربة » ، والواقع .
ثم ابتدأت دورة أخرى من جديد . . .

فاعتبر الدين في القرون الوسطى مصدراً للمعرفة ، ثم جعل للعقل اعتباره -
بدلاً من الدين - في عصر التنوير في القرن الثامن عشر ، ثم قوى الميل إلى
اعتبار المعرفة الحسية أو الوضعية وحدها - دون العقل والدين معاً - في القرن
التاسع عشر .

هذه دورة ثلاثية لـ « اعتبار المعرفة » في تاريخ الإنسانية ... فإذا
كانت هذه الدورة الثلاثية قانوناً لا يتخلف « المعرفة » ، أو بالأحرى
« الاعتبار » ، مصدر المعرفة ، فالمنتظر — بناء على سير « التاريخ » —
أن يعود « الاعتبار » إلى الدين من جديد ، بعد أن قويت موجة
الواقعية أو الوضعية في القرن التاسع عشر ... فتتكسر حدثها فتضعف ،
فيقل اعتبارها ، وعندئذ يعود الاعتبار في المعرفة للدين وحده !

ويلاحظ أن الإسلام — في تاريخ البشرية — أتى على إثر طغيان
موجة « الإلحاد » وإنكار ما عدا « الحس » في المعرفة . يقص
القرآن موقف الملحد من أرباب الحس . من رسالة الإسلام ، كمعرفة
دينية موحى بها ، وهو موقف إنكار لها ، لا اعتبارهم الحس وحده
في المعرفة . يقول القرآن الكريم في سورة (المؤمنون) : « أيعدكم أنكم
إذا متم وكنتم تراباً وعظاماً أنكم مخرجون . هيات هيات لما
توعدون ! ! إن هي إلا حياتنا الدنيا ، نموت ونحيا ، وما نحن
بمبعوثين » . [إن هو (الرسول) إلا رجل افترى على الله كذباً (لأنه
خالف اعتقادهم في الحس) وما نحن له بمؤمنين ، ! ! !

و « كومت » ، — « ككارل ماركس » بعده ، وككل الوضعيين (الحسين) —
يعتمد على حركة « التاريخ » . فهو في معالجته « المعرفة » اعتمد
على تاريخها . . وكذلك « ماركس » في معالجته « الاقتصاد » اعتمد على تاريخ

الاقتصاد . وهكذا . . . والنتيجة التي وصل إليها د كومت ، في المعرفة وهي اعتبار المعرفة الواقعية وحدها ، وكذلك النتيجة التي وصل إليها د ماركس ، في الاقتصاد : وهي اعتبار الاشتراكية الجماعية ، وحدها . وكذلك كل نتيجة لبحث وضعي اعتمد على حركة التاريخ — هي نتيجة إيمان بأحداث متعاقبة في تاريخ البشرية .

فإذا كان تعاقب هذه الأحداث قانوناً للحياة البشرية لا يتخلف ، فما وصل إليه د كومت ، في المعرفة ، وما وصل إليه د ماركس ، في الاقتصاد — كما سيأتي ، أمر مؤقت ينتظر أن يذهب ، ليحل محله ما أعقبه في صورة الحياة البشرية الثلاثية وإذن هي نتائج ليس لها صفة الاستقرار والدوام . ومن يعتبرها من هؤلاء المفكرين أمراً دائماً وطابعاً للحياة لا يتغير ، يكون مؤمناً بما وصل إليه ، أكثر من كونه ملاحظاً لأحداث التاريخ ، تلك الأحداث التي تمر في سلسلتها المتعاقبة الحلقات ، والتي تبتدىء من نقطة لتعود إليها من جديد بعد حين . وقد أنكر هؤلاء المفكرون د الإيمان ، كصدر للمعرفة ، وقامت فلسفتهم الحسية على إنكاره . وهنا يسجل د فلندلبنده في ملاحظته على د كومت ، ! أنه دار مع نفسه في البحث ، بما يمثل المراحل الثلاثة لقانون د الدورة الثلاثية ، في تاريخ المعرفة ! فأنكر الدين ، ثم أنكر العقل ، ليستقر بعد ذلك في الواقعية ، ثم رجع فعاد إلى الدين والإيمان ، إذ جعل إلهه هو الذي يشمل في الإنسانية ! !

ولكن ما نلاحظه نحن هنا على د كومت ، هو ما ينتظر من تطبيق قانون الدورة الثلاثية في المعرفة كقانون لا يتخلف . وما نحكم به من توقع سير حركة د المعرفة ، من جديد نحو الدين والإيمان ، هو نتيجة تطبيق هذا القانون ، وليس نتيجة لرغبة خاصة وهوى معين .

فِرَبَاخ Feuerbach :

وثانى الفلاسفة المقدمين فى الفلسفة الوضعية « فِرَبَاخ » ، (١) ، الفيلسوف الألمانى ، تلك الفلسفة التى سيطرت على تفكير القرن التاسع عشر ، والتى اشتد جدلها الفكرى ضد الدين (المسيحى) على وجه خاص ، وإن أصابت كذلك « المثالية العقلية » .

« فِرَبَاخ » يرى أن الفلسفة هى علم « الواقع » ، فى حقيقته ، وفى عمومته . وجوهر « الواقع » هو الطبيعة الشاملة ، التى تدرك بطريق الحواس . وعنده أن : الحقيقة ، والواقع ، والחס — كلها سواء . وليست « الحقيقة » هى المادية ، ولا هى المثالية النظرية ، ولا هى علم الطبيعة ، ولا علم النفس ... هى علم الإنسان فقط . وعن طريق علم الإنسان يعرف : أن ما يسمى « بالجسمى » ، وما يسمى أيضاً « بالنفسى » ، يكونان فى الإنسان « وحدة الحياة » ، و « وحدة الواقع » ؛ تلك الوحدة التى لا تنفصل ولا تنقسم إلى جسمى ونفسى إلا فى الاعتبار فقط .

وفى نظره من جانب آخر أن : علم الإنسان أيضاً هو الدين . والدين إذن محصول للعقل الإنسانى ، وليس موحى به من خارج الإنسان . والطبيعة الإلهية كذلك هى طبيعة الإنسان نفسه ، التى تجردت من قيود الفردية والشخصية ، أى قيود الإنسان الواقعى الجسمى ... هى الإنسانية . هذه الطبيعة الإنسانية المتجردة ينظر إليها فى احترام وخشية وقدسية ، على أنها شئ آخر مقابل لطبيعة الإنسان الفردية . واقه بالنسبة للإنسان ، هو كتاب جامع لإحساسات الإنسان العالية ، وأفكاره

(١) ١٨٠٤-١٨٧٢ ، وهو Ludwig Feuerbach . وفلسفته تعتبر من الأسس القوية فى بناء الماركسية ، التى جعلت شعارها : « الدين مخدر » وهو موضوع هذا الفصل

وآماله (١) . الله هو : صاحب كل قوة ، وهو الرحيم ، وهو المحبة .
ومعنى ذلك : أنه في نظر «فُسِيرَبَاخ» ، ليس هناك شيء آخر غير القوة .
القوة والرحمة ، والمحبة التي هي إلهية والحكمة والعدالة والخيرية تسود
الحياة الإنسانية فقط عندما يكون حكماً عدلاً خيراً .

وأيضاً في نظره : الحياة غير الآوية ليست شيئاً آخر غير هذه الحياة
الإنسانية — على اعتبار أن الله ليس شيئاً آخر غير الإنسان ، إذن كان
حكماً عدلاً خيراً — لكن بعد أن ينظر إليها نظرة مثالية .
والفجوة القديمة — على نحو ما تصور الأديان — بين هذه الحياة والحياة
الأخرى يجب أن تزول ، كي تركز الإنسانية نفسها ، بنفس غير
مشتتة وقلب موحد ، في عالمها المشاهد وفي حاضرها القائم . وعن
طريق هذا التركيز غير الموزع ، في العالم الواقعي فقط ، تقوم حياة
جديدة للإنسان ، وتنتج أعمال وتأملات كبيرة ، وينشأ عظماء من الناس .
وإذا انقطع «إيماننا» ، وتصديقنا بحياة أفضل (في الآخرة) ،
وأردنا مع ذلك في غير تفرق لإيجاد حياة أفضل ، فسنتخلق أيضاً حياة
أفضل . ولكن لكي نريد هذا ، ونريد أن نحققه ، يجب أن نضع
مكان محبة الله ، محبة الإنسان — كدين ، وحيد ، حق . وأن نضع
مكان الإيمان بالله ، الإيمان بالإنسان نفسه وبإمكانياته الخاصة وبمعظمته . . .
الإيمان بأن تقرير المصير للإنسانية ليس من طبيعة خارجة عنها أو فوقها ،
ولأنما يرتبط بها نفسها تمام الارتباط .

(١) يردد هذا المعنى كثيراً في الكتب الشيوعية . وكنموذج في التألف العربي للشيوعية
يراجع كتاب : « الله والإنسان » ، ص ١٠٠ - ١٠١ لمصطفى محمود ، من سلسلة : كتب
الجميع ، عدد مارس سنة ١٩٥٧ ، صدر عن دار الجمهورية .

هذا مجمل ما تنطق به فلسفة « فكيرباخ » . وسنرى أن فكرة « التعويض » في الدين ، التي احتلت منزلة كبيرة في فلسفة فكيرباخ هذه - بعد أن تبنتها فلسفة « كومت » ، قبله - لا تقل تأثيراً في المذهب الماركسي وفي صراعه ضد الدين ، عن الأفكار الرئيسية التي أقام عليها « كارل ماركس » دعائم فلسفته الخاصة ، والتي استعارها من « هيجل » ، هو « كومت » ، بعد تعديل في فهم بعضها ، وتوسع في تطبيق بعضها الآخر .

اشتين تال Steintal :

وكان من الممكن أن لا يعيننا الحديث عن هذا الفيلسوف الألماني الآخر (١) في هذا الفصل الذي نحاول فيه بيان الصلة بين دعوى أن : « الدين مخدر » ، وتفكير القرن التاسع عشر في أوروبا ، غير أنه لما مهد للماركسية باستخدام فكرة « العقل المجرد » ، — المعروفة لـ « هيجل » ، على نحو آخر جعل به عقل الإنسان تابعاً للبادء — آثرنا أن نذكر رأيه هنا في « العقل المجرد » ، إذ أن تبعية العقل للبادء أساس رئيسي في تعاليم الماركسية — كما سنرى ، وهو يلعب دوراً قوياً في الصراع بينها وبين الدين .

و « اشتين تال » ، أعطى مبدأ « العقل المجرد » ، عند « هيجل » ، صورة أخرى ، حينما فهمه كبداً « نفسي وتجري خالص » ، وليس كبداً عقلي ومثالي — كما فهمه « هيجل » ، نفسه . وبناء على ما صور به « اشتين تال » ، هذه الفكرة ، أصبح للأحداث الكثيرة دور رئيسي في حياة الفرد العقلية فـ « العقل المجرد » ، عنده هو ترابط وصلات نفسية ، ينمو فيها الإنسان . وبواسطتها كان ويكون ، وهو عضو فيها لا يتفصل عنها

(١) ١٨٢٣ - ١٨٩٩ : هو Héymann Stanthal فيلسوف يهودي وباحث لغوي

بحال . وهذا الترابط ينشأ من التحديد التاريخي للجماعة ، ثم من العقل العام الذي يوضع أساماً ، للحياة الفردية والعقل العام - كما يراه « اشتين تال » - يعبر عن نفسه تعبيراً غير شخصي ؛ يعبر عن نفسه في اللغة ، والعادات ، والمنظمات العامة . والذي يكون تاريخ الجماعة ثم عقلها العام هو أحداث الحياة ، وما يقع فيها من تطورات . والإنسان الفرد متأثر بهذا العقل العام ويتحدد به .

وإذن « العقل المجرد » : ليس فكرة عامة تعلو الكائنات المتفرقة ، وتخرج عن نطاقها ثم تطلق هذه الكائنات مع تفرقها ، كفكرة الدولة ، والجماعة ، والفن على نحو ما تصور « هيغل » . وإنما هو بالأحرى جو نفسي ، تكون أولاً من أحداث مادية ، ومن جملة من العلاقات والروابط تجمت كصورة لما يقع في تاريخ الجماعة ، ولما يكون لها من تقاليد ، ومنظمات ، ولغة . وعندئذ يعيش العقل المجرد في صميم الحياة ، ويعتبر مرآة لما يجري فيها ، ومصدراً أيضاً لتكوين عقول الأفراد . وعقول الأفراد إذن بالنسبة له ، صور له وأفراد منه ، وحادثة عنه .

ماركس Marx :

والآن يكفي ما قدمنا من فلاسفة مؤيدين لسيادة « الطبيعة » ، على العقل ، والدين معاً ، ولكي تنتقل إلى « ماركس » (١) . . .
إنه الفيلسوف الذي أثر تأثيراً كبيراً في اقتصار البحث الطبيعي الواقعي . على الميتافيزيقا ، وعلى طريقة التفكير الخاصة بعصر التنوير في القرن

(١) ١٨١٨ - ١٨٨٣ ، هو Karl Marx : فيلسوف يهودي ألماني ، وعالم اجتماع ، وصاحب المذهب المادي التاريخي ، وصاحب فلسفة التاريخ للمذهب الاجتماعي ، بالاشتراك مع Engjes

التاسع عشر . وآراؤه — مع إنجاز Hugies — تُعتبر دستور الماركسية فيما يسمى : بالاشتراكية الجماعية ، أو ما يسمى بالشيوعية ، أو البلشفية .

(١) الصراع بين الطبقات :

وماركس له جدل (Dialektik) ومنطق ، استخدم فيه د النقيض ، (Der Widerspruch : Principium Contradictions) — الذى عرف للفيلسوفين الألمانين قبله : « فيشته » و « هيجل » ولكنه استخدمه فى مجال آخر ، غير مجال « التصور الذهني » الذى وجدناه عند « فيشته » ، وغير مجال « الفكرة » التى عرفناها لـ « هيجل » . استخدمه فى مجال « الاقتصاد » ، واستند فى هذا الاستخدام إلى تاريخ الجماعة .

فكل « شيء » — فى نظره — يتضمن تقيضه ، بحيث إن كل « شيء » يهدم نفسه ، وهذا هو التصور العام لمبدأ النقيض . ولكن « ماركس » استخدمه كى يدل على وقوع انهيار « المجتمعات » وسقوطها ، تلك المجتمعات التى قامت على أساس من « الرأسمالية » . فالمجتمعات السابقة على الرأسمالية ، وهى : دول الملوك ، والمجتمعات الإقطاعية (أصحاب المزارع الكبيرة) انهارت — بناء على تفكير « ماركس » — لأنها تضمنت عنصر المكافحة ، أو النقيض . وعلى هذا النحو ستتهار هذه المجتمعات الحديثة الرأسمالية . وتحول إلى المقابل والنقيض لها ، وهو المجتمع الشيوعى ذو الطبقة الواحدة من العمال .

ومع أن مبدأ « النقيض » لا يقف بتحول الشيء إلى مقابله فقط ، بل سيتحول الشيء ومقابله إلى « جامع » لهما ، ثم هذا « الجامع » بدوره

يصير إلى « شئ » يتحول هو أيضاً إلى مقابلة ، ثم إلى « جامع » . . .
وهكذا — مع أن منطق هذا المبدأ هو الاستمرار في « التحول » ،
فالماركسية تقف تترقب تحول المجتمع الرأسمالي إلى النقيض والمقابل له
وهو المجتمع الشيوعي ، عند حد هذا المجتمع . ولا تذكر — فضلاً
عن أن تترقب — توقع انهيار المجتمع الشيوعي وسقوطه ، وهدم
نفسه في مجتمع مقابل له ، بناء على أن كل شئ يتضمن نقيض نفسه ،
وأن فيه عامل الهدم لنفسه ١١ وهذا بما يؤخذ على التطبيق الفلسفي
لمبدأ النقيض في الفلسفة الماركسية ، كما سنذكره في شئ من التفصيل فيما بعد .

ويرى « ماركس » أن انتقال الشئ وتغيره إلى نقيضه — تطبيقاً لمبدأ
النقيض — يحدث بالتدرج . ولكن التدرج في التغير يصل إلى نقطة
معينة ، ثم يحصل انقلاب فجائي . وهذا التغير يحدث بسبب زيادة كمية
الشئ أو نقصها ، والتغير في السكم يتبعه تغير في الكيف والطابع معاً .
« والشئ » بعد أن تتغير كميته يكون له طابع جديد ، أو حال جديدة
تختلف عن حاله الماضية (١) .

وعندما يقول « ماركس » : إن كل « شئ » يتغير بالتدرج ولكن
إلى نقطة معينة فقط ، يقصد حرفياً كل شئ . وهذا معناه أن كل شئ
في الطبيعة مدفوع لأن يظفر ويطنح في الوجود ، ثم يحتنى عن طريق

(١) فإذا كان لسان يسخن الماء ، فإن سرعة الترات ترتفع بالتدرج نحو أعلى إلى نقطة
معينة . وبعد ذلك يأتي التغير المفاجئ « الثوري » ، فليس عندنا ماء ، إنما عندنا بخار . وفي بخار
الماركسية، أن الزيادة في حرارة الماء تغير في السكم ، ولكن عندما يحصل التغير المفاجئ ، يكون هناك
بخار — الذي هو يختلف في الكيف والنوع عن الماء . وبهذا المثل يثبت « ماركس » شيئين
أولاً : أن تغير السكم يتبعه تغير الكيف ، وثانياً : أن الانقلاب في التغير أمر ضروري .

الانقلاب المفاجيء والتغير الثورى . ومن الخطأ فى نظر «ماركس» : قبول مبدأ التغير بالتدرج كحادث مستمر ، بدون انقلاب . ولا يهم أن نتحدث هنا عن الجماعة ، أو الكائن العضوى الحيوى . فكل شيء ، بالنسبة إلى الماركسية ، يجب فى وقت خاص أن يمر بانقلاب فجائى ثورى . و «الانقلاب ظاهرة طبيعية — فى نظره — لكل موجود أو لكل ما يوجد .

ومعنى هذا القول أيضاً أن كل شيء يوجد ، هو فى حال تغير دائم ، كل شيء هو صيرورة . فلا شيء فى الوجود يبقى على حال واحد . كل شيء جاء إلى الوجود ينمو ويتطور ، وفى النهاية يمضى ويذهب .

وكنتيجة لهذا القول : تدعى الماركسية أن الذى يعتقد من الناس فى القيم أنها أزلية أى يعتقد بقيم خالدة — هو مصدق بأشياء لا توجد فى هذه الطبيعة . حتى هؤلاء الذين يعتقدون أن بعض القيم يجب أن يحتفظ بها للوقت الحاضر أو للحال الراهن ، هم مصدقون أيضاً بما لا يقع . فإذا اعتقد شخص أن كل شيء يتغير ، فن السذاجة بعد ذلك أن يكون محافظاً ! ! وقسم من الراديكالية الماركسية يتفرع عن هذا المنطق

وهنا نجد أن الماركسية أدخلت على مبدأ النقيض — الذى يفرض الانتقال والتغير — ظاهرة أخرى هى ظاهرة «الانقلاب» و «الثورة» ، عندما يصل الأمر فى انتقاله إلى مرحلة معينة . كما أنها تقيس انتقال المجتمع من طبقة إلى طبقة ، على الماء (الطبيعى) فى انتقاله من حال إلى حال — أى فى انتقاله إلى بخار — وذلك أنه لا بد فيه من «انقلاب» و «ثورة» . وبالإضافة إلى هذا وذاك نجد أنها وسعت دائرة «الشيء» ، فلم يعد الكائن

الطبيعى ، وإنما أيضاً يشمل د القيم الأخلاقية ، . ولم تصبح القيم الأخلاقية قابلة للتغير فحسب — فى نظر الماركسية — بل واجبة التغير وتنتقل القيمة إلى تقيضها فى تدرج ، ثم يتم التغير أو الانقلاب فجأة ودفعة واحدة .

وعلى نحو صنيع د هيجل ، فى صياغة د مبدأ التقيض ، ، توضيح الماركسية أن : كل شىء يتضمن قوتين رئيسيتين متقابلتين : واحدة تسمى د الدعوى ، والأخرى تسمى د مقابل الدعوى ، هاتان القوتان تهدم إحداهما الأخرى ، ولكن ينشأ من الهدم حالة جديدة تسمى د جامع الدعوى ومقابلها ، . ثم يسقط هذا الجامع ويتحول إلى مقابله ، وعندئذ نحصل على دعوى أخرى ، وعلى مقابل الدعوى من جديد ، ثم ينشأ من تقابلها وتناقضهما جامع جديد ، وهكذا . . . فى تسلسل لانهاية له . وصياغة مبدأ التقيض فى هذه العبارات ، ربما ناسب تطبيقه فى دائرة المجتمع التى اختارتها الماركسية مجالا للتطبيق ، وربما ناسبه أيضاً معنى د الصراع ، بين الطبقات فى الجماعة — الذى حرصت هى أيضاً على أن يكون مصطاحاً خاصاً بها ، وذلك بدلا من د التقابل ، بين د الشىء ، و د مقابله ، وهو ما اصطلح عليه (فيشته) و (هيجل) من قبل ، عند شرح (مبدأ التقيض) .

وقد اختارت الماركسية مبدأ التقيض فى دائرة (المجتمع) ، واستخدمته لتحاول أن تبرهن به على أن الشيوعية مجتمع أسى فى القيمة من كل مجتمع وجد قبلها

- فالمجتمع ذو النظام الملكى سقط وتحول إلى الجانب المقابل له
- والجانب المقابل له طرفان ، وهو حكام الملك من جانب والعبيد والفقراء فى رعيته من جانب آخر
- ثم من الفريقين المتقابلين (حكام الملك ورعيته من العبيد والفقراء)

تكون الجامع بين « الشيء » و « مقابله » ، وهو المجتمع الإقطاعي — إذ حكم الملك أصبحوا أصحاب الأراضي ، والفقراء أصبحوا هم المستأجرون لها

- ومن الكفاح في المجتمع الإقطاعي بين الملك والفلاحين نشأت الرأسمالية الصناعية ، وبذلك سقط الإقطاع في القوة المقابلة له — وهي الرأسمالية .
- وتريد الماركسية لك أن تقول الآن : إن الرأسمالية — وفيها طرفان متقابلان : أصحاب مال وعمال — سيسقط أحده طرفها في القوة المقابلة لها ، وهي قوة العمال . والمجتمع الجديد ، هو المجتمع الاشتراكي ذو الطبقة الواحدة .

ولكن . أيقف مبدأ « النقيض » عند هذا المجتمع الجديد ذي الطبقة الواحدة ، أم سيسقط هو بدوره في مقابل له — كما هو منطلق هذا المبدأ الذي يعد كضرورة حتمية في الوجود ؟ ؟

وترى الماركسية أن انتقال المجتمع من حال إلى حال يصحبه تطور في القيمة فالإقطاع أسى من دولة الملك ، والرأسمالية أسى من الإقطاع ، والشيوعية إذن أسى من المجتمع الرأسمالي ! ! وادعاء أن كل مجتمع أسى من سابقه مصدر براق للدعاية الشيوعية ، وكثير من الناس يصيرون أتباعا للشيوعية ، لأنهم يعتقدون أنهم يعملون من أجل عالم أحسن ، من أي عالم آخر وجد قبل ذلك .

وبما أن مبدأ « النقيض » مبدأ ضروري في الوجود — وإن كانت ضرورته لا تتجاوز دائرة « التصور الإنساني » ، أو دائرة « الفكرة » ، كما عرف الأمر عند « فيشته » و « هيغل » — فدعاة الشيوعية يذكرون أنهم لا يخلقون الكفاح بين الطبقات . أي لا يوجدون التناقض بينها ؛ بل هم يلاحظون الوجود في سيره فقط .

وهكذا استخدمت الماركسية مبدأ « التقيض » في دائرة الجماعة الإنسانية ، وعدلت باستخدامه عن المجال الذي استخدم فيه من قبل ، وطبقته على « القيم » الأخلاقية قياساً على تطبيقه في « الشيء » المحس . واستحدثت « الانقلاب » ، و « الثورة » ، في مجرى التغير ، كظاهرة عامة له ، يجب أن تخضع لها « الجماعة » الإنسانية و « القيمة » الأخلاقية ، على نحو ما يشاهد في « الشيء » الطبيعي ، وعلى الأخص على نحو ما يشاهد في تحول الماء إلى بخار . وكما سار « هيجل » في تطبيق هذا المبدأ في دائرة « الشيء » (Das Ding) : أن « الشيء » متغير من حال إلى حال ، ومن أن فهم هذا الشيء أو معرفته ، من أجل ذلك ، عبارة عن إدراكه في صلاته بغيره من الأشياء - تذكر الماركسية أيضاً : أن كل شيء له علاقة بالآخر ، وأن فهمه هو إدراكه في صلاته بغيره من الأشياء . وكل شيء هو كل شيء ، وليس الشيء الطبيعي وحده . فالإنسان في نظرها ، إذا أريد الوقوف على خصائصه ، لابد أن يدرس : ككائن حي ، وككائن نفسي ، وككائن عضوي ، باعتبار وسطه الاجتماعي ، متضمناً هذا الوسط - أسرته وحياته ، ومسديته ، وبلده ونظامه السياسي والاقتصادي ، وصلته بالعالم على نطاق واسع .

(ب) الرئيس محرر :

ول « ماركس » نظرية مادية ، تأثر فيها بد « كوميت » . وهو لا ينكر وجود « العقل » ، كما ينكره المذهب المادي الميكانيكي ، ولكنه لا يدعى بحسب أن المادة توجد قبل أن يوجد العقل ؛ بل يدعى أيضاً أن المادة أكثر أهمية وأكثر اعتباراً من العقل ، إذ العقل متوقف على المادة في وجوده ولا يمكن أن يوجد منفصلاً عنها . ونتيجة ذلك : أن « ماركس »

لا ينكر فقط أن يبقى العقل (أو الروح) بعد الجسم ، بل يرفض
الفكرة الأساسية في الدين ، وهي الإيمان بالله ، كوجود أذى مستقل
تماماً . ومتجرد تماماً عن المادة .

وكحقيقة واضحة في الماركسية : كل دين بالنسبة لماركس - من حيث
المبدأ - لعنة وماركس يحدثنا أن كل دين مخدوع للشعب ، ! !

وتبعية العقل د للبادية ، في الوجود ، يصورها د ماركس ، في صورة :
أن العقل انعكاس للبادية ، وليس كما يصرح د هيجل ، بأن المادة انعكاس
للعقل . وهذا يعني أن العقل نوع من المرآة العاكسة للعالم المادى .
وهذا التصور الماركسى للحقيقة المادية على أنها الأصل ، يشمل في عموم
منطق الماركسية كل الأحداث الطبيعية وما يحيط بها . ولكن في التطبيق
لهذا المنطق الماركسى الأولى تعتبر المنظمات والأحداث الاقتصادية ، من
وجهات نظر متعددة ، هي القوة المادية الرئيسية أيضاً . أما الأحداث
السياسية ، والاجتماعية ، والأخلاقية فهي انعكاس الأحداث الاقتصادية
الراهنة . و د ماركس ، و د إنجلز ، إن وحدا مغزى التاريخ في أحداث
الحياة الاجتماعية بصفة عامة ، لكنهما ينظران إلى الجانب الاقتصادى
بالذات من بين أحداث هذه الحياة . والأحوال الاقتصادية ، تبعاً
لتقديرهما ، هي العوامل المحددة في كل الحالات الاجتماعية ، وهي التي
تكوّن البواعث النهائية لكل الأعمال الإنسانية في تاريخ الجماعة البشرية .

وتغير الأحوال الاقتصادية وتطورها يؤثر وحده لذلك على حياة
الدولة ، وعلى سياستها ، وكذلك على العلم ، والدين . وهكذا :
كل الإنتاج الثقافى والذهنى فرع عن الحياة الاقتصادية ، وكل التاريخ
لهذا يجب أن يكون تاريخ اقتصاد .

و «إنجلز ، Engels (١) على الخصوص يعبر عن هذا المعنى تعبيراً واضحاً ، فيذكر : أن الإنتاج الاقتصادي في كل فترة من فترات التاريخ - الذي يتبعه بالضرورة عنده التقسيم الاجتماعي إلى طبقات - يصور أساس التاريخ السياسي ، والعقل معاً ، لهذه الفترة . والتاريخ كله ، بناء على ذلك ، كان تاريخ الكفاح بين الطبقات : الكفاح بين المستغلين والمستغلين ؛ بين الطبقات السائدة والمسودة ، على درجات مختلفة في التطور الاجتماعي . ويحكم مبدأ « النقيض ، هنا (Der Widerspruch) متنبئاً : أن هذا الكفاح وصل الآن إلى درجة معينة ، عندما لم تستطع الطبقة المستغلة المستدلة - وهي الطبقة العاملة - أن تتخلص تماماً من الطبقة المستغلة المدلة - وهي الطبقة المدنية البورجوازية (Bourgeoisie) وتخلص الجماعة كلها من الاستغلال والاستغلال ، وستحل محل الجماعة المدنية القديمة بطبقاتها المختلفة ، رابطة ، فيها التطور الحر لكل فرد ، الذي هو التطور الحر للجميع . ومن هذا التعبير جعل شعار الشيوعية : « التطور الحر لكل فرد ، هو التطور الحر للجميع » .

والعقل الإنساني إذا كان تابعاً للأحداث المادية بوجه عام ، فإنه الآن يخضع خضوعاً مباشراً وقوياً للجانب الاقتصادي منها . ودفاعية ، العقل في نظر الماركسية ، هي في تبادل العمل مع المادة . ولكن الأفكار لا تأتي من العمل الحر للعقل ، ولكن تظهر كنتيجة للقوى المادية المؤثرة على الجهاز الإنساني ، كنتيجة لأفكارنا ، نحن نعمل ونغير بناء العالم ، ثم العالم المتغير يعطينا أفكاراً جديدة ، وهكذا بدون نهاية !!

(١) ١٨٢٠ - ١٨٩٥ : وهو Fréédrich Engels ، فيلسوف وعالم اجتماع ، وزميل لماركس ، والمخرج للجزءين : الثاني والثالث من كتاب « رأسمال » ، من تأليفه وتأليف « ماركس » .

لأجل هذا الارتباط الوثيق بين العقل والمادة ، في نظر الماركسية ، ينكر «ماركس» أن يكون السؤال : «هل الحقيقة المجردة خصيصة من خصائص العقل البشرى ؟» ، سؤالاً نظرياً يجيب عنه العقل وحده ، دون الاختبار الواقعي والتجربة الحسية — كما يصنع أرباب الفلسفة العقلية ، . ويراها سؤالاً عملياً ، أى تجيب عنه التجربة . كما يرى أن عزل «الحقيقة» ، أو عزل «عدم الحقيقة» ، الفكرية عن الواقع العملي مسألة بيزنطية ، وأن الفلاسفة في شرحهم للعالم ، حتى الآن ، شروحاً مختلفة قد تركوا النقطة الرئيسية ، وهي تغير العالم . ثم إن كل شيء يمكن معرفته ، ولكن الجواب الذي نبعث عنه — كما يرى ماركس — هو : طريقة البحث العلمي . والبحث العلمي كما يراه : هو الذي يؤسس على النظرة المادية في المنطق والجدل ، أى : على ربط العقل بالمادة ، وإخضاع كل شيء ، حتى القيم ، للتغير الذي هو ظاهرة مبدأ النقيض ، كبداً ضروري في شرح الوجود كله .

(ح) المذهب المادي التاريخي:

ولأن «ماركس» طبق مبدأ النقيض الذي تصحبه ظاهرة التغير في «المجتمع» ، وحاول أن يدل على الانتقالات «إلى الضد» من تاريخه المادي ، وبالأخص من الجانب الاقتصادي فيه — عُرف مذهب المذهب المادي التاريخي ، وقد يذكر أيضاً باسم المذهب التاريخي الاقتصادي . وإذن هو : نوع من فلسفة التاريخ يحاول توضيح العادات التي تطورت فيها الجماعات ، من الماضي البدائي إلى الوقت الحاضر ، مع التنبؤ بما سيحدث في وقتنا الحاضر ، وكذلك بما سيقع في المستقبل . وليس

من الممكن ، في نظر دماركس ، أن تتطور الأحداث الاجتماعية وتغير ، وبالتالي يتكون التاريخ للجماعة ، في صورة عطاء من الزعامة أو المفكرين الذين يظهرون من وقت لآخر . ولكن نمو هذه الأحداث التاريخية وتطورها يمكن في القوى المادية وحدها ، التي لها قيمتها في العمل في الجماعة . وهذه القوى - كما ذكرها - هي القوى الاقتصادية ، وعلى الأخص نوع مخصوص منها ، وهي التي بين المال والعمل . فالقوى الاقتصادية كلها تتبع العلاقة بين الملاك والأجور التي يدفعون للإنتاج من جانب ، والعمال الذين يصنعون الإنتاج من جانب آخر . فإذا كانت هذه العلاقة متوازنة توازناً سليماً استقرت الجماعة ، وإذا كانت خارجة عن هذا الضرب من التوازن تطلبت الجماعة التغير . وتوضح الماركسية هذه العلاقة على النحو التالي :

• في أثناء الجزء الأول من القرن التاسع عشر كانت الصناعة في الجملة إنتاجاً لعمليات صغيرة ، وكانت تباشر مباشرة متفرقة . إذ أن كثيراً من المحال التجارية كانت محال الأفراد ، وكانت مملوكة ملكاً خاصاً ، وكان المالك للحل لا يملك الأجور والنفقات فحسب ، بل كان هو نفسه يصنع الإنتاج . وكانت الصلة لذلك بين المالك الشخصي والإنتاج الشخصي تساوي : واحداً لواحد . وهذه العلاقة المتناسقة عبرت عن عدم الاستقرار - تبعاً لمبدأ أن كل شيء ينطوي على نقيضه - الذي تطور كنتيجة لسقوط النظام الإقطاعي القديم ، ووصل إلى الحال الجديدة ، وهي المباشرة لحرة للرأسمالية .

• ولكن التقابل والتناقض المنطوي في الرأسمالية (أصحاب رؤوس الأموال من جانب والعمال من جانب آخر) أنتج حالة جديدة ، هي حالة

عدم التوازن . فالصناعات والأجور بيد ملاك خصوصيين وهم قلة ، بينما المصنوعات والمنتجات كانت تصنع بواسطة مجهودات متجمعة لعمال كثيرين . وهذا يعنى أن العلاقة بين الملكية الخاصة للأجور والإنتاج من جانب ، والطريقة الجماعية للإنتاج من جانب آخر ، هى علاقة عدم الانسجام . وهذا يقضى بأن الانسجام فى الجماعة لا يعود حتى تكون الصناعات جماعية . أى أن استقرار الجماعة لا يكون حتى تولد الجماعة الشيوعية ١١

ولكن من جديد : إذا قامت الجماعة الشيوعية ، هل سيستقر سقوطها فى الجماعة المقابلة لها ، تطبيقاً لمبدأ النقيض الموجب للتغير المستمر وانتقال الشيء إلى نقيضه ، أم تتوقف ضرورة هذا المبدأ عن قيام الدولة الشيوعية وحدها ١٢ هنا يصمت المبدأ ، وتحدث الرغبة .

فالمذهب المادى التاريخى عبارة عن تحليل للحوادث التاريخية ، بواسطة تطبيق مبادئ البحث الجدلى ، القائم على « مبدأ النقيض » .

والنظرية الاقتصادية لماركس ليست نظرية اقتصادية للاقتصاد الجماعى ، بل هى بالأحرى محاولة لفهم طبيعة الرأسمالية : فهو يدعى أن القيمة الحقيقية للمصنوعات تقاس بمقياس مبلغ قوة العمل الجماعى الضرورى التى تنتج هذه المصنوعات . ولكن لا يدفع للعمال مقابل القيمة الكلية للمصنوعات ، لأن ملاك الصناعات والرأسماليين يحتفظون بنصيب لا تقسمهم . وهو النصيب الذى يمثل الفرق بين القيمة الحقيقية للمصنوعات المنتجة وجملة النقود التى دفعت للعمال . وطالما لا تدفع للعمال القيمة الحقيقية للمصنوعات ، فهناك فضلة فى الإنتاج لا تباع وبالتالي هناك « بطالة » بين العمال ، وبالتالي هناك عدم استقرار .

(٤) الماركسية كنظام سياسي للجماعة :

وأخيراً ليس هناك في النظام الشيوعي مكان لأكثر من حزب واحد ، هو الحزب الشيوعي . والاشتراكية يجب أن تحل محل الرأسمالية . وكل الصناعات ، والمزارع ، ومصادر الثروة الطبيعية ، والخدمات ، يجب أن تملكها الدولة ، وتشرف عليها .

وهذه الجماعة الجديدة الاشتراكية أو الشيوعية ، تبرز للوجود عن طريق الكفاح بين الطبقات كنتيجة لحرب أو ضغط ، ويسقط النظام القديم السابق عليها ، وتنشأ دكتاتورية من العمال . والمعارضون للقدايم يجب أن يتحولوا .

و د ماركس ، يعتقد أن جوهر الدولة هو في سيادتها ومسيطرتها ، وهذا يعني في الواقع القوة البوليسية . والقوة البوليسية تكون حيث توجد طبقات ، وما دامت الجماعة الشيوعية طبقة واحدة ، فلا بد أن تحتفي السيادة وتحتفي معها القوة البوليسية وتبقى بالتالي الجماعة الشيوعية . .

وبذلك يريد د ماركس ، أن يضفي على المجتمع الشيوعي طابعاً خلقياً ، وهو أنه لا يحتاج إلى حراسة خارجية عن ذوات الأفراد ، طالما أصبح هناك استقرار نفسي بتحويله إلى مجتمع ذي طبقة واحدة ، إذ بذلك يتوفر الاطمئنان ، ويرتفع الحق .

وما يصنعه د ماركس ، في هذا التبرير يشبه ما يتميز به المجتمع المؤمن بالله من عدم حاجته إلى حراسة خارجية ، اكتفاء بأثر الضمير الديني الذي للأفراد .

ويعتقد أيضاً - تطبيقاً لمبدأ النقص في مجال الجماعة - أن الشيوعية آتية لا بد منها ، وأن الشعب سيضطر لأن يأخذ جانباً في كفاح

الطبقات ، لإحداث الانقلاب ، الذى لابد منه فى المرحلة الأخيرة من مراحل التغير . ودكتاتورية العمال التى يؤول إليها الأمر فى الجماعة يجب أن تكون منظمة تنظيمياً محكماً ، كما يجب أن تكون مختارة من العمال المهرة الذين يعيشون فى المناطق التى تسودها الصناعات .

* * *

قيمة الماركسية كزهد فلسفى :

يتضح الآن : أن الماركسية امتداد للصراع بين « الطبيعة والחס » ، من جانب ، وبين « الدين ، و « الميتافيزيقا » ، من جانب آخر
إنها صراع فكري بين الله والعقل من جانب ، والمادة من جانب آخر . . .
هى صراع بين قيمة الإنسان والحياة الإنسانية ، وبين ما هذا الإنسان والحياة الإنسانية من العالم المحسوس ، وقيمة الحياة الحسية
هى صراع بين « حرية » الإنسان فى أن يتصور ، وفى أن يوجه الطبيعة ، ويرتفع بقوته البشرية فوق قوتها المادية ، وبين « جبر » الطبيعة للإنسان وإملائها عليه تكوينه الخاص ، وتوجيهه المعين ، وهدفه الذى لا ينفك عنه فى حياته .
إن الصراع بين الدين والميتافيزيقا ، وبين الماركسية ، صراع قديم منذ وجد الدين ، وقبل أن تتكون الميتافيزيقا كعلم ، وقبل أن يوجد دكارل ماركس ، . إنه قديم منذ أن اعتقد الإنسان فى الله ، والشيطان معا 11 ثم أخذ ألواناً شتى ، وأسماء مختلفة إلى أن وصل إلى « ماركس » ، فى القرن التاسع عشر .

وصراع الدين والميتافيزيقا مع الماركسية صراع أوربي ، ومن إنتاج

العقلية الأوربية وحدها ، وتحت ضغط الحياة الأوربية وما فيها من قلق واضطراب ، فهو يمثل حلقة من حلقات العقلية الأوربية . وإن التفكير الأوربي منذ النهضة الأوربية — التي استغرقت القرنين : الخامس عشر في فلورنس والسادس عشر في روما ، حتى وقت هذا الصراع الماركسي العقلي — هو محاولة للإجابة عن هذه الأسئلة الثلاثة :

- ما قيمة «النص» ، أو الدين في التوجيه والمعرفة ؟
- ما قيمة «العقل» ، أو المثالية في التوجيه والمعرفة ؟
- ما قيمة «الحس» ، أو الواقع في التوجيه والمعرفة ؟

والماركسية ، كذهب فلسفي ، يؤمن بالحس وقيمه في التوجيه ، هو ضد الدين والعقل معا . وقد تكون من عدة مدارس فلسفية وجدت قبل الماركسية ، إما في القرن التاسع عشر نفسه ، أو في القرن الثامن عشر قبله :

(١) فاستخدمت مبدأ « التقيض » ، (Der Widerspruch) .
(Principium Contradictons — ضد العقل والوحي معا ، .
ذلك المبدأ الذي قامت عليه فلسفته ، فيشته ، لتأييد العقل ، وقامت عليه فلسفة «هيجل» ، لتأييد العقل والوحي على السواء . استخدمت هذا المبدأ في «الأشياء» ، وجعلت «القيم» و«الجماعة» من بين الأشياء . . .

• وطبقاً لاستخدامه في دائرة القيم : أصبحت القيم في نظرها تتغير ، وأصبح الاعتقاد بثباتها وهماً .

• وطبقاً لاستخدامه في دائرة الجماعة : أصبحت الجماعة غير مستقرة ، ويتنظر فيها التحول حتماً ، ثم الانقلاب من وقت لآخر .

• وإذ تدعو إلى تغير القيم : تكافح المثالية ، والتقاليد ، والمعاني الأخلاقية في نفوس الأفراد والجماعة .

• وإذ تدعو أيضاً إلى تغير الجماعة وتحولها إلى جماعة ذات طبقة واحدة عمالية : تكافح أصحاب العمل الذمى ، وأصحاب رؤوس الأموال ، وأصحاب المزارع الواسعة ، والأرستقراطية المالية أو الوراثة على السواء .

• وأصبح لديها : الشيء الطبيعي يتغير إلى مقابله ، والقيمة الخلقية تتغير إلى تقيضها ، والجماعة تتحول إلى ضد نظامها . كما أصبح هذا التحول منتظراً وضرورياً . وما يتحول إليه الأمر هو الأفضل ، للحال الجديدة للشيء والقيمة والجماعة ، أفضل من الحال السابقة .

(٢) واستخدمت مبدأ : « تبعية العقل في وجوده لوجود المادة ، والذي أسس عليه دكومت ، فلسفته « الوضعية » وبناء على ذلك هي :

لا ترى استقلال العقل ، فضلاً عن سيادته على غيره . وأصبح العقل في نظرها انعكاساً للمادة ، أى مظهراً لها ، وعلى عكس ما ذكره هيجل ، من أن العالم المادى مظهر لعمل العقل الداخلى . وأصبحت الحياة المادية هي التي تكون العقل النظرى للإنسان - وهو الفكر ، والعقل العملى له - وهو المبادئ الخلقية في السلوك الإنسانى . وأصبح الجانب الاقتصادى من الحياة المادية صاحب الأثر البالغ ، أو صاحب الأثر الأول في هذا التكوين العقلى النظرى والخلقى معاً ، كما أصبح هو المقصود من الحياة المادية .

ولأن وجود العقل غير مستقل عن المادة ، وإنما وجوده كظاهرة لها

فقط — أصبح الله غير موجود إطلاقاً في نظرها ، لأنه معنى
أو عقل ، أو روح ، بدون مادة . هو ليس مشخصاً ؛ بل مجرد عن
التشخيص الحسى ، ومجرد عن التحديد الواقعى في هذه الطبيعة . وإذا
هو غير موجود عندها ، لأن الموجود مادى فقط ، أو ظاهرة للمادة .
والمادة هى الموجودة وحدها وجوداً أولياً أصيلاً ، وظاهرة المادة تابعة
في الوجود لها .

وعن تبعية العقل للمادة : أحلت « الجبر » محل « الاختيار »
في توجيه الفرد . وأصبح الفرد لذلك مجبوراً لا اختيار له ؛ مجبوراً
ببيئته ، وبوراثته ، وبحياته السياسية ، والاجتماعية ، والاقتصادية على
الخصوص . وهنا يبقى شعار الماركسية : « التطور الحز لى كل فرد ،
لذى هو (أى الفرد) التطور الحز لى الجميع » — غير مفهوم ١١

(٣) واستخدمت مبدأ « التعويض » ، فى الدين ، الذى اتجه إليه
« فير باخ » ، فى فلسفته الإنسانية الطبيعية . وعلى نحو مادعا « فير باخ » ، إلى
جعل « علم الإنسان » بديل الدين ، وإلى جعل « الإنسانية » معبود
الإنسان وإلهه الأكبر — جعلت الماركسية « الجماعة » و « الدولة »
« معبود » الإنسان ، وجعلت « العلم المادى » مصدر التوجيه له فى حياته ،
بدلاً من الوحى ، أو بدلاً من العقل كمصدر للعرفة . وإذا تجعل الدولة
« معبود » الإنسان ، فالآخرة ليست وراء هذه الحياة التى نعيش فيها ،
والجزء ليس فى دار أخرى بل هو فى هذه الدار وحدها . و « القربى »
الذى كان يتقرب منها عابد الله إليه هى : هنا فى إنكار « الفردية » ،
وفى العمل من أجل الدولة .

(٤) وإذا تختار الماركسية التفسير المادى التاريخى فى التدليل على صحة

مبدأ د النقيض ، - كبداً ضرورى - فى تحول الجماعة واقلابها إلى دولة ذات طبقة واحدة عمالية ، لا توافق د فيخته ، على أن التاريخ يكونه عطاء الفكر والسياسة وإنما تقر عكس ذلك : تقر قوة واحدة مادية فيه - كقوة مكبوتة له وموجهة لسيره ، هى القوة الاقتصادية . فهى القوة الخالقة المحركة للمجتمع ولعطاء الفكر والسياسة .

(هـ) واستخدمت فكرة د العقل المجرد ، ، التى عرفت لـ د هيجل ، على نحو د نفسى ، لافكرى ، وذلك كى تشرح نمو الإنسان وتطوره فى تفكيره ، واتجاهه فى حياته ، متأثرة فى ذلك بتصوير د اشتين تال ، . وهى ترتب على ذلك وجوب العناية بكل ما هو د شعبى ، : من لغة عامية ، وفن ، ومادات ، وتبالغ فى تقديرها وتفضيلها .

هذه هى الأسس الفكرية العامة للباركسية - كذهب فلسفى ، قبل أن يكون فى صحتها حمل د الدعاية ، الشيوعية . وهى فلسفة أرادت أن تحل مشكلة د عدم التوازن ، بين طبقات المجتمع الألمانى ، وبالأحرى تزيل التنافر هناك بين أصحاب الصناعات من جانب ، وعمال المصانع من جانب آخر ، ومن أجل ذلك أخذت الطابع الاقتصادى . هى علاج لحال قائمة إذ ذاك ، أو هى د تبرير ، لرغبة فى وضع معين يسود علاقة خاصة فى جو الحياة الأوربية . والأسس الفكرية التى استعارتها من المدارس الفلسفية السابقة عليها ، لم تعد لها - على نحو ما رأينا - لأنها فى ذاتها تحتاج إلى تعديل من الوجهة الفكرية ، وإنما لكى تتلام مع د الرغبة ، المطلوبة ، وتكون لها صفة د التبرير ، لشيء ، تكون قبلاً فى نفس المؤسس الأول لها ١١

ملاحظات على الفلسفة الماركسية

(١) تصف الماركسية الدين بأنه « مخدر » ، لأنه يدعو إلى تأليه غير المحدود في الوجود وهي تقف عند المحدود الذي هو الحس ، وبأنه يدعو إلى تقديس علة عامة للوجود وراء الحس والشاهد وهي تنكر وجود ما عدا الحس والشاهد ، وبأنه يدعو إلى « القيم » الأخلاقية و « المثل العليا » ، الثابتة وهي لا ترى ثباتاً لشيء على الإطلاق كما لا ترى قياً ولا مثلاً فيما عدا ما يوحى به الحس وما يقدمه للإنسان من متع حسية وما يسد به حاجة بدنه فقط . إذ المتع العقلية عندها ظواهر ، أو صدى للمتع الحسية ، ولعلاقات الإنسان الطبيعية التي يعيش فيها .

تصف الدين عامة بأنه مخدر ، لأنه يقف في طرف مقابل لما تؤمن هي به .

وتصف المسيحية الأرثوذكسية على الخصوص بأنها « سلطة » ، تعوق « الانتقال » ، أو « التقدم » ، في سير العالم ، كلازمة لمبدأ « النقيض » ، في الوجود ، لأن لهذه الكنيسة نفوذاً سياسياً وروحياً استخدمته في تأييد الوضع السابق على الثورة الحمراء ضد القيصيرية ، فكانت تؤيد « الرجعية » ، ولا تعين « التقدم » ، الذي يدعو إليه « التطور » ، بوجه خاص !

وهي لا تعيب الدين عامة لأنه يدعو إلى الاعتقاد والإيمان ويحمل أتباعه على تقديس « ما يراه أهل التقديس من الموجودات — لا تعيب الدين بذلك ، لأنها نفسها تدعو إلى « الاعتقاد » ، و « الإيمان » ، وتصل

في عنف وإصرار — لا عن اقتناع — على « تقديس » ما تراه أدلاً
« للتقديس » و « العبادة » ، ا ا هي نفسها تدعو إلى عبادة « الدولة »
وتدعو إلى الصلاة في محراب « العلم » ، وتأخذ على الكنيسة المسيحية
الآرثوذكسية نظام « الكهنة » ، و « المجمع المقدس » وصيغة
« عصمة » البابا ، وهي ذاتها تضيء على « الحزب » الشيوعي ،
و « رياسة » هذا الحزب لونا سميكا من « القداسة » و « الاعتبار »
لا يتردد في قيمته فضلا عن أن يناقش فيه ا ا هي تدعو إلى
« عبادة » و « معبودها » هو الدولة ، وتدعو لذلك عن طريق
الفلسفة ، فهي « وثينة » باسم الفكر ا ا ثم إذا هي تنكر إله الكنيسة
لأنه فيما وراء الطبيعة لا يحس ، تدعو في الوقت نفسه إلى عبادة
« مالا يحس ويشاهد » وهو الدولة ، أو المجتمع . وإلا فأين ، مكان
الدولة ومكان المجتمع فيما وراء التصور الذهني ؟؟

(٢) وتعيب « ثبات » القيم الأخلاقية ، وأن يكون هناك اعتبار عام
للقائيس الأخلاقية ، لا لأن القيم الأخلاقية في نفسها ليست ثابتة
وليس لها اعتبار عام ، بل لأنها طبقت « مبدأ التقيض » في القيم ،
قياساً على تطبيقه في الأشياء المحسنة ، حتى تحفظ للأوضاع التي تطلبها
في الجماعة : في دائرة الأسرة ، وفي علاقة أحد الجنسين بالآخر ،
وفي علاقة الفرد بالدولة ، القيمة الخلقية ، و « هبة » المبدأ السلوكي ،
فتقاليد الأسرة في نظرها ، وفضائل الجنس ، وحرية الفرد — كما تريد
أن تنظر إليها — ليس لها اعتبار ثابت . قيمتها اليوم تتغير عن
ذي قبل ، ويجب أن تتغير ، ويجب أن يكون الجديد أفضل من القيم
في الوقت نفسه ا ا والدعوة إلى « الحيوانية » في علاقة الجنسين
بعضهما ببعض ، قد تكون مبدأ أخلاقياً ا ا ونظام تبنى الدولة

للأولاد ، الشرعيين وغير الشرعيين على السواء ، قد يكون نظاماً أخلاقياً ، بعد أن يعتبر نظاماً اجتماعياً ١١ و د د د د ، الفرد قد يكون مبدأ أخلاقياً كذلك ١١ فإذا تم وقوع في المجتمع أحد هذه الأمور ، فهو أفضل ، لأن الحال الجديدة التي ينتقل إليها الشيء — بحكم مبدأ النقيض — أدخل في القيمة والأفضلية ١١١

و د التقديمية ، التي تطلبها الماركسية دائماً : هي الحال التي تلي الحال القائم لشيء ما ، وهي التي تتطوى على اعتبار الأكثر والقيمة الفضلى ١١

أما ثبات القيم الأخلاقية — وبالتالي اعتبارها العام — فيتضح من تحديد القيم نفسها . فقيم السلوك في حياة الإنسان هي د النهايات العليا ، في السلوك البشري ، هي د آخر ، ما يصل إليه تطور الإنسان في هذا الجانب . والإنسان في تطوره يبتدىء من نقطة الغريزة والأنانية — كالحَيوان ، ويغلب على تصرفه وسلوكه في طفولته مظهر الغريزة والأنانية . ثم يتدرج ، فيدخل في سلوكه اعتبار د المشاركة الجماعية ، . وكلما تقدم الوعي الاجتماعي في تصرفه وسلوكه ، كلما اقترب من مرحلة الرشد الإنساني . ومرحلة الرشد الإنساني تتميز بأن سلوك الإنسان فيها يقوم على يقظة قوية بالاعتراف بالغير ومشاركته في سرائه وضرائه . وليست القيم الإنسانية في السلوك إلا مظاهر هذا الرشد . وأخص هذه القيم : العدل ، والتعان ، والمحبة ، والإخاء .

(٣) تستخدم مبدأ النقيض — Der Widerspruch — في أوسع دائرة ، ويكاد يكون هذا المبدأ هو الأساس الأول في فلسفتها ، التبريرية ، ، أو الجدلية المنطقية . واللازمة الوحيدة لهذا المبدأ : استمرار التغير والانتقال من حال إلى آخر مقابل له تماماً ، وتطبيقه

في دائرة الجماعة ، يستلزم ترقب ضياع القوميات ، وذهاب استقلال الشعوب فيما هو أعم منها ! لأن انطواء الشيء على تقيضه ، أو — بتعبير الماركسية — الصراع بين الشيء ، ومقابله سينتهي بالجماعات الصغيرة ، والدويلات ، والشعوب ، والدول ، إلى الانصهار في العالمية ، كجامع الدعوى ومقابل الدعوى Synthesis ! وتشجيع الشيوعية لاستقلال الشعوب ، هو تمهيد لفصل هذه الشعوب وعزلها ، ثم الاقتضاض عليها في صور شتى من صور الاقتضاض ، وهو في الوقت نفسه عمل دعاية — أكثر منه نتيجة للفلسفة الماركسية ، وللإيمان بد الثورة والانتقال ، !

كما أن الصراع بين الرأسمالية والعمل ، أو بين أصحاب رؤوس الأموال والعمال ، بناء على تطبيق مبدأ التقيض — سينتهي بالطرفين إلى تملك الدولة ، لأنها عندئذ الجامع بين الدعوى ومقابل الدعوى ! ! ! ولكن الدولة (١) لا يمثلها ولا يباشر تنفيذ قوانينها إلا بعض من أفراد المجتمع ، وهم القادة ، وقد اختارتهم الطبيعة ، — تطبيقاً لمبدأ داروين — لأن يكونوا قادة ! وشأن بقية أفراد المجتمع بعد ذلك مع هؤلاء القادة ، شأن المساهمين في الشركات المساهمة مع مجلس الإدارة المنتدب ، الذي تكون بحكم الكثرة العددية في حيازة الأسهم لدى أعضائه ؛ فالشركات المساهمة وإن استوعبت جميع المساهمين ، لكن مجلس الإدارة وحده هو الذي يمثلها ويدير شئونها ، وموافقة الجمعية العمومية التي تتعقد من المساهمين عامة على تصرفات مجلس الإدارة موافقة شكلية فقط ! !

(١) الدولة ليست هي المجتمع ، فالمجتمع يشمل جميع الأفراد الذين يعيشون معاً ضمن نطاق معين من الروابط والدولة هي الجهازات المختلفة التي تصون الأمن الداخلي والخارجي لهؤلاء الأفراد .

ويعتقد مبدأ « النقيض » ، أيضاً ، سينتهى الصراع بين الطبقات في الجماعة
وينحل في حكومة الدولة ، أى سينتهى إلى حفنة من « المحتكرين » ،
ولكن في صورة مغايرة لحفنة الرأسمالية . وإذا كانت الرأسمالية تمثل
« عصابة » ، في نظر الماركسية ، فإن الدولة الشيوعية في حقيقة أمرها أيضاً
« عصابة » ، يعتقد منطقها هي نفسها !!

فهل الفكر الفلسفي للماركسية هنا نوع من الخداع ، قصد به إبعاد
طرفي « الكفاح » - وهما أصحاب العمل والعمال معا - عن موضوع
النزاع ، كي تتمكن فئة قليلة من هذا الموضوع - وهو المال أو الملك ؟؟
هل منطق الماركسية يمكن أن يصفها هي نفسها بأنها « مخدر » ، كما وصفت
هي الدين بأنه « مخدر » ، قبل ذلك ؟؟

إن الماركسية تصر - في تطبيق مبدأ النقيض - على أن كل شيء ينتقل
إلى مقابله ، ثم ينتقل المقابل إلى جامع بين الشيء ومقابله : فرأس المال
سينتقل من الرأسماليين إلى مقابلهم وهم العمال ، ثم ينتقل إلى (الدولة)
التي تجمع الطرفين معا . ثم إن الصراع بين الدول الصغيرة سينتقل بها إلى
دولة كبرى ، والدول الكبرى يعتقد الصراع بينها ستتحول إلى « العالم
الواحد » ، ترى هل سيقف مبدأ النقيض هنا عندما تتحقق وحدة العالم ،
أم أن هذه الوحدة العالمية ستنتفت من جديد (تبعاً : لأن الشيء - وهو
هنا وحدة العالم - ينطوي على تقيضه) إلى دويلات ، وهكذا ؟؟ إن
الماركسية كما تؤمن بمبدأ « النقيض » ، ولزم الناس بقبول نتائجه ، تؤمن
أيضاً بالتخلف عن كثير من نتائجه ؛ تؤمن بالوقوف به في سيره عند
الوصول إلى الدولة ذات الطبقة الواحدة ، وهي الدولة الشيوعية ! وهذا
كما يجعل الفلسفة الماركسية فلسفة « تبرير » ، أكثر منها فلسفة تخليم

الحقيقية بالكشف عنها ويجعلها فلسفة هوى ورغبة أكثر منها فلسفة فكرة.
لها اعتبار عام !

(٤) وأخيراً لم تكتف الماركسية في استخدام مبدأ النقيض في «الشيء» .
و «القيمة» و «الجماعة» ، وفي أن تتوسع في هذا الاستخدام ، حتى
تصل إلى أن : وقوع «الشيوعية» الدولية في الجماعة الإنسانية وفي مستقبل
البشرية ليس حادثاً مترقباً فحسب ؛ بل هو ضروري الوقوع ، وتصل
كذلك إلى أن «الدولة الشيوعية» أفضل أنواع الدول السابقة عليها . . .
لم تكتف بأن تتوسع في استخدام هذا المبدأ لتبلغ هذه الغاية ، وإنما
هي تتدخل في سير «الانتقال» ، و «تحول» الشيء إلى نقيضه ، فتعلن :
أن الانتقال يسير بالتدرج من الشيء إلى مقابله ، حتى إذا وصل إلى
درجة معينة وقع «انقلاب» ، وحصلت «نورة» فجائية تعجل بإتمام
الانتقال إلى الضد ! وتمثل لذلك بتحول الماء وانتقاله إلى بخار ، عن
طريق الحرارة ! وتنادى من أجل هذا بـ «الانقلاب» ، و بـ «الثورة»
الحراء ، في الجماعات غير الشيوعية ، لتستعجل الوصول بهذه الجماعات إلى
جماعات شيوعية . فكيف هي بعد ذلك تدعو إلى «السلام» ، مع أنها
تؤمن بالانقلاب ؟ ؟ ثم هل «السلام» الذي تدعو إليه يتضمن في نفسه
العنصر المقابل له وهو «الحرب» ، ككل شيء — تطبيقاً لمبدأ النقيض —
يمكن فيه المقابل ونقيضه ؟ ؟ حقيقة ؛ إن «السلام» معنى ، وليس
«شيئاً» Ding ، ولكن الفكر الماركسي لا يفرق بين المادى والمعنوى .
في خضوعه لمبدأ النقيض ، وفي الانطواء على المقابل والمضاد له ! ! !

* * *

إن الفلسفة الماركسية — فوق أنها جملة من المتناقضات — دعوة إلى .

انتكاس البشرية ، وليس إلى « تقدم » الإنسانية . هي عود بالإنسان إلى
الرق ، وعود بالفكر والإيمان إلى « الجبر » ، وعود بالإنسانية إلى
« الوثنية » وبالأخلاق والقيم إلى الانطلاق في « الحيوانية » ! !

و « البطن » هي الهدف والوسيلة مما في حياة الإنسان ، غاية الإنسان
في حياته أن يعمل حتى يستطيع أن يأكل ، والحرمان من الأكل هو الوسيلة
إلى إخضاع الإنسان ، وإلى اندماجه في الحلقة المفرغة التي أسمتها : « العمل
والإنتاج » . . . من العمل إلى العمل ليأكل ، لا يعيش ! !

والذي يجب أن يعيش وحده هو « الدولة » ، أية دولة ؟؟ هي : « رابطة
فيها التطور الحر لكل فرد » ، الذي هو التطور الحر للجميع ، كما
يقول « إنجلز » . والتطور الحر للجميع معناه تخليص الجماعة من الرأسمالية ،
والوصول بالجماعة إلى طبقة واحدة عمالية ! لكن أي تطور حر لكل فرد ؟؟
أفي تجنيده لتخليص الجماعة من الرأسمالية ؟ أية حرية للفرد في تطوره ؟ أفي
حملة على الإيمان بأن « معدته » مصدر تفكيره ؟ أفي حملة على الاعتقاد بأن جسمه
عامل حريته ، وقد جعل الإغريق فيما مضى الجسم سجن هذه الحرية ؟ متى
كان خلاء المعدة ، أو متى كان الجوع ، مصدر خرق في تصرف الإنسان ؟
ومتى كان امتلاء المعدة عاملاً من عوامل حرية الرأي وسلامة التفكير ؟

يتحدث عن « المعدة » عند الحيوان ، ذلك الكائن الذي يساق ويدفع
ليعمل ، ومن ثم ليأكل . ولكن الحديث عن الإنسان هو الحديث
عن القوة « الخالقة » فيه ، والقوة الخالقة فيه ليست شيئاً آخر وراء
« الحرية » ، وحرية هي اختياره ، وموازنته وتأمله ، وترجيحه ! !
وليست حرية الإنسان هي « الانطلاق » ، ولا هي « الفوضى » . . . حرية
الإنسان مصدر بنائه للحضارة .

ومن أجل أن الفلسفة الماركسية فيها من هنات التفكير ، ومن تحكم
« الرغبة » ، والانحراف عن الطبيعة الإنسانية - ما يصدم المفكر فيها ،
كانت الجولة الرابعة من جولات التفكير الأوربي : هي جولة « الخصومة
العنيفة للفكر الماركسي » ، قبيل بداية القرن العشرين ومنذ بدايته حتى الآن .
وخصوم هذا الفكر ما بين مؤيد للعقل وقيمته ، أو مؤكد لصحة الوحي
وحاجة الإنسانية إلى الإيمان بالله ، وليس إلى دين أى دين ! إذ الماركسية
تمثل فكرة وعقيدة معاً ؛ تمثل فلسفة وديناً ، ولكن فلسفتها تبرير ، ودينها
وثنية ، وإيمانها وهم ۱۱۱

ومن الذين يشار إليهم في هذا الصراع الفكرى ضد الماركسية :
الفيلسوف الدنماركى الما صر لماركس « كير كجارد » Kierkegaard^(١) صاحب
فلسفة « الصلة بين العلم والإيمان » ، والفيلسوف الفرنسى برجسون « Henri
Bergson^(٢) » زعيم المذهب الروحي فى الفلسفة المعاصرة ، والفيلسوف الألمانى
« هيدجر » Martin Heidegger^(٣) صاحب فلسفة « الوجود الزمانى » .

أما « شيلر » Max Scheler^(٤) الفيلسوف الألمانى فى القرن العشرين ،
فيعتبر فى قمة هؤلاء الفلاسفة الذين كشفوا عن تهافت الماركسية خاصة ،
والاتجاه الواقعى الوضعى فى التفلسف على العموم . وفلسفته تقوم على :
الصلة بين الفكر الدينى والميتافيزيقى والعلمى ، وبين الحياة

(١) ١٨١٣ - ١٨٥٥ ، وهو Loeren Keirkegaard .

(٢) ولد سنة ١٨٥٩

(٣) ولد سنة ١٨٨٩

(٤) ١٨٧٤ - ١٩٢٨ . ونأمل أن نعرض لفلسفته فى كتاب مستقل ، نرجو أن يكون

فى القريب ان شاء الله . وهو فيلسوف ومن علماء النفس والاجتماع .

الاجتماعية والعلمية والسياسية والاقتصادية كما تقوم على توضيح أن
« القيم الأخلاقية ، هي حقائق ثابتة .

وإذ نحن هنا في هذا الفصل ، بصدد بيان أن : « التجديد في الفكر
الإسلامي الحديث ، أثر للفكر الأوروبي في القرن التاسع عشر — وهو
الفكر الوضعي ، والماركسي معا — فإتينا لم نشأ أن نتعرض الآن في هذا
الكتاب للرحلة الفكرية الرابعة والأخيرة في تاريخ الفكر الغربي ،
وهي فلسفة القرن العشرين .

الماركسية والرعاية الشيوعية :

لو أن الثورة الروسية لم تقم في أعقاب الحرب العالمية الأولى ،
في سنة ١٩١٧ ، لما حفل الفكر المعاصر في القرن العشرين بالماركسية ،
ولطفت عليها اتجاهات المثالية ، والأخلاق الدينية في هذا الفكر . ولكن
حسن حظ الماركسية ، أنها وجدت في الانقلاب الروسي قوة سياسية
توازيها ، وتجنّد لنشرها أقوى وأحدث أساليب النشر والدعاية .

وجاءت الحرب العالمية الثانية ، وحصل الاتحاد السوفيتي فيها على نصر
عسكري وسياسي أضاف قوة جديدة إلى القوة السابقة التي آذرت الماركسية .
ثم جاء ما وقعت فيه الدبلوماسية الغربية من مساندة الروس في هذه
الحرب للقضاء على ماسي وقتذاك بـ « الدكتاتورية العسكرية » ، في برلين
وروما وذلك تحت ضغط اليهودية العالمية والكنيسة الكاثوليكية ، فضايف
كذلك من قوة المؤازرة للماركسية في تثبيت دعائمها ونشرها .

ومنذ نهاية هذه الحرب الأخيرة ، وجهاز الدعاية الشيوعية لنشر الماركسية

يزداد في تأثيره ، وفي توسيع دائرة الفكر الماركسي بين الجماهير والشباب في مختلف الشعوب والقوميات .

والدعاية الشيوعية لا يتضاعف أثرها بالاستناد إلى قيمة الماركسية كذهب فلسفي ، بل تستند إلى أكثر ما تستند إلى أخطاء الغرب في حل المشاكل التي تخلفت عن هذه الحرب العالمية الثانية . وفي مقدمة هذه المشاكل : مشاكل البطالة ، وتزايد السكان - مع عدم مواجهة زيادتهم المضطردة بالزيادة المناسبة في مصادر التغذية ، وكذا أثر الاستعمار الغربي في تخلف الشعوب المستعمرة والحيولة بينها وبين حق تقرير المصير . . . الخ .
والشيوعية تفكير فلسفي ، ودعاية في الرأي العام العالمي . . . هي مذهب فكري ، ودعاية شعبية معا .

أما مذهبها الفكري - كما قدمنا - فيعتمد على المبادئ الآتية :

● على «التغير» وأن كل شيء يتغير ، حتى القيم والمعاني : فالخير والجمال والحق وبالتالي الأخلاق والدين - تتغير . فليست هناك قيم ثابتة ، ولا معان عامة لها اعتبارها الدائم في كل وقت . و«الله» لذلك ، ليس له معنى ثابت !!

والشيوعية قاست في ذلك المعاني والقيم على الأشياء المحسوسة في الطبيعة ، وآمنت بالطبيعة وبمقياس «الاختبار» و«التجربة» فيها لتعرف حقائق مظاهرها ، واتخذته نفسه - دون أي مقياس آخر - مقياساً للبرقة . وبذلك أنكرت «استقلال القيم» والمعاني ، - ك«الروح» و«العقل» - عن المادة ، بعد أن أنكرت «ثباتها» وعدم تغيرها .
● وهذا «التغير» ينتقل من حال إلى حال بالتدرج حتى يصل إلى مرحلة معينة ، تتدخل عندها «الثورة» و«الانقلاب» !!

ولذلك كانت الدعوة إلى د الانقلاب ، في الصراع بين طبقات الجماعة —
كأمر يخضع للتغير — نتيجة لازمة لمبدأ التغير وخطوات سيره !

وكنتيجة لمبدأ التغير في الجماعة ، والصراع بين طبقاتها ، تنتقل
الملكية للدولة دين الأفراد من الملوك ، ثم من أصحاب المزارع ، ثم
من أصحاب رأس المال ، ثم من عامة الرعايا ، ويصبح المجتمع عندئذ جماعة
ذات طبقة واحدة عمالية وتسوق الشيوعية للتدليل على صحة هذه المبادئ .
ما تسميه بالتفكير المادي الاقتصادي للتاريخ ، وما تحاول أن تفعله من
قياس القيم الخلقية ، والروحية ، والعقلية على الأشياء الحسية الطبيعية .

وأما الدعاية الشيوعية فتسلك هنا في هذا القطاع طريق الاستخفاف
والتخفيف لما يقف أمام أفكار الفلسفة الماركسية من مبادئ وتعاليم
وقاليد ، كانت في المجتمع السابق عابها :

• فبدأ كون القيم ثابتة — وهو ذلك المبدأ الذي يمثل الدين ،
وتمثله الفلسفة المثالية — عدو للشيوعية ، لأنه يضاد عندها مبدأ التغير
في كل شيء ، في الشيء الطبيعي ، والمجتمع الإنساني ، والقيم الأخلاقية !!
والأخلاق القائمة على المعاني والمثل الخالدة — التي لا تتغير في نظر علماء
الأخلاق ، وهي الفضائل والبرذائل — يجب أن تحاربها الدعاية الشيوعية
بأسلوب التهكم والاستهتار !! والدين — لأنه ينادى بالقيمة الثابتة لله ، كما
جاءت في صفاته — يجب أيضاً أن يحارب من الشيوعية !! ولكن يجب
أن تكون الحرب ضد الدين أعنف وأقسى ، وأن يكون أسلوب الدعاية
إزاءه أشد في البذاءة والسخرية ، لأنه يسود عقلية الجماهير في أية جماعة
لها دين ، بعكس الأخلاق ومناهجها الفلسفية فهي قاصرة على خاصة
الناس !! وعندما تنزل الدعاية الشيوعية مجال المبادئ الدينية ، تستهتر بها .

الاستهتاراً شنيعاً . وعندما تنزل مجال رجال الدين ، تزدري بهم ، وتسف في وصف رسالتهم . وهي في مجال الدين عامة ، لا تفرق بين الدين كعبادىء ، وبين أفهام التابعين له في الأجيال التي مرت عليه . ثم هي لا تفرق مع ذلك بين الأفهام المنحرفة ، والأفهام الأخرى المستقيمة ؛ بل تأخذ الأفهام المنحرفة في الدين على أنها الدين في واقع الأمر ! ! وهي لا تخطئ في ذلك عن عدم فهم ؛ وإنما تقصد إلى هذا الخطأ قصداً ، لتصل إلى الاستخفاف والازدراء بالدين ، وبرجاله معاً ! !

• ووضعية المرأة في الأسرة ، وفي المجتمع القائم على القيم الثابتة في الأخلاق والدين ، أو على التقاليد الموروثة فيه - تنال نصيباً كبيراً من عناية الدعاية الشيوعية ضدها . وتهدف هذه الدعاية في محيط المرأة إلى «تحريرها» - أى إلى «عزلها» عن كل «القيود» الماضية ! ! والقيود الماضية في نظرها : هي أوضاع المرأة في علاقتها بالرجل في الأسرة وفي مكانها فيها كأم ، وفي مكانها في المجتمع الذي تعيش فيه كعضو من أعضائه ، حسب القيم الأخلاقية والدينية والتقاليد المتبعة ! !

ثم تقصد بعد هذا التحرر ، إلى أن تضعها من جديد في مجتمع له نظرة أخرى إلى الحياة الجنسية ، وإلى حياة الأسرة ، وإلى القيم الجماعية ! ! وهذه النظرة : أن تروض المرأة على أن تؤدي ما يطلب منها كإمرأة في مقابل الرجل ، وعضو في المجتمع ، دون قيد خاص ، إلا قيد «الإنتاج» ، بما تستطيع من إنتاج - كإمرأة ، وعضو في المجتمع ! ! هي كإمرأة موضع لقاح الرجل ، وعليها بعد أن يستوى هذا اللقاح عندها أن تقدمه وتقذف به للدولة بدون عنوان خاص يحمله ! ! وهي كعضو في المجتمع عليها أن تنتج بما يحدد لها إنتاجه من الدولة ! !

• والاستخفاف بالطبقة المفكرة ، وأصحاب المزارع ، و
روس الأموال في الصناعة من جانب ، وتمجيد عمل « اليد
أو الأيدي والسواعد العاملة ، أو تمجيد العمل البدني والجسمي من
جانب آخر . مظهر آخر من مظاهر الدعاية الشيوعية . لأن أصحاب
العمل البدني في كل جماعة إنسانية هم الكثرة ، أو هم الجماهير بالقياس
إلى من عداهم . والدعاية الشيوعية تعتمد على هذه الكثرة ، لأنها كثرة
في ذاتها ، ثم لأنها لا تستطيع بعقليتها العامة المناقشة فيما توجه إليه من
هدف وغاية ! ! وفي كل ذلك تسلك هذه الدعاية نفس المسلك الذي يسلكه
الفكر الماركسي من قبل ، وهو مسلك التدليل على ترويج هذه الدعاية بما
يسمى بـ « التفسير المادي والاقتصادي للتاريخ » ، وقياس القيم المعنوية :
الروحية ، والعقلية ، والخلقية ، على الأشياء المحسوسة الطبيعية !

وإلى هنا نجد أن لكل من الفكر الماركسي ، والدعاية الشيوعية ،
معالم ومظاهر خاصة بهما ، ونجد أن كليهما يبتغي نفس الغاية . ولكن
الفرق بينهما : هو الفرق بين التحديد والدقة من جانب ، والتويل والتفخيم
والجرأة المكشوفة من جانب آخر ! ! !

* * *

وإلى هنا أيضاً ، لنا أن نقسم :
هل لهذا الجدل الفكري في الغرب ، وما نشأ عنه من مذاهب
فلسفية ، اعتبار عام في كل المجتمعات الإنسانية الأخرى ، بحيث تصلح
مذاهبه أو يصلح بعض منها على الأقل ، لأن يردد في بيئة أخرى وفي
جماعة أخرى ، تختلف كثيراً عن البيئة والجماعة التي ولد ونما فيها ؟ ؟
• كان الدين في أوروبا محوراً للجدل الفكري طوال هذه القرون

الخامسة - من القرن الرابع عشر إلى القرن التاسع عشر ، ولم يزل حتى الآن في مركز هذا الجدل وما قام من مذاهب فكرية لتأييد اعتبار هذا الدين ، حاول تبرير بعض معتقدات خاصة بدين معين هو المسيحية ، وبفهم معين هو فهم الكاثوليكية المسيحية . وكانت هذه المعتقدات - كمعتقد التثليث وعقيدة النموذج الإلهي ، على الأرض ، وهو عيسى الإله الابن - مشار النقد السلبي لقيمة المسيحية ، كدين موحى به من الله .

ثم ما قام من مذاهب فلسفية لمناوأة الدين ، وإبعاده عن التوجيه ، قام ليوضح ضعف بعض العقائد ، وبعض الطقوس ، في العبادة ، وفي السلوك الديني ، في دين معين - هو المسيحية أيضاً ، وبفهم خاص هو فهم الكاثوليكية في المسيحية كذلك . وهذه هي العقائد السابقة من : التثليث ، والطبيعة الإلهية الإنسانية لعيسى ، والوساطة الروحية في صلة الإنسان بالله ، وأما الطقوس فنما د رسوم ، صكوك الغفران والمنح الآخروية ، والاعتراف ، والتعميد . . .

فهل تقل هذه المذاهب الفاسفية ، المؤيدة أو المعارضة للدين على السواء ، إلى بيئة أخرى غير أوربية في الطابع ، والاتجاه ، والتقاليد - كالبيئة الإسلامية مثلاً - يعتبر ذا جدوى من الوجهة الفكرية ؟؟

وهل القارئ المسلم يستطيع عندئذ أن يسير بتفكيره ويتابع خطوات النقاش مع المؤيدين أو المعارضين ، فيما ساقوه من آراء لترجيح كفة . الدين ، أو ضد الدين ، ؟؟

وهل ستوجد هناك انفصالية ، ذهنية بين المنقول من هذا الجدل الفكري الأوربي ، وبين واقع الحياة التي تقل إليها ، وهي الحياة الإسلامية ؟؟

وهل المؤيد للدين هناك باسم هذه المذاهب المؤيدة ، وكذا المعارض .
له هناك أيضاً باسم المذاهب المعارضة منها ، يكون هنا في المجتمع الشرقي
الإسلامي أكثر من « حاك » و « مردد » لشيء ، يبعد كثيراً عن واقع
الحياة التي يردّد فيها ما ينقل ويحكى ؟؟ (١)

• وكانت السياسة في أوروبا عاملاً أيضاً من عوامل الجدل
الفكري وكانت « الكنيسة » وكانت « البابوية » تلعب دوراً
في الحياة السياسية ؛ وكان لها أنصار ومؤيدون يبررون دورها
في الحياة السياسية ، وكان لها معارضون يشنون عليها حملة من الهجوم ،
وعلى ما تنسب إليه وتستمد منه قيمتها وسلطانها ، وهو الدين .

• وكانت الثقافة في أوروبا من عوامل الجدل الفكري وكانت
الكنيسة ترسم دور الثقافة ، وتحدد نطاقها ، وموادها ، وغاية التثقيف
الإنساني . وكان لدور الكنيسة هذا في الثقافة الإنسانية معارضون ،
ومؤيدون .

وجاءت « المثالية » الغربية لبعث قيمة العقل الإنساني ، الذي قدره
الإغريق في فلسفتهم . وجاء عصر (التنوير) في النصف الثاني من القرن
الثامن عشر محتتماً بـ (كانت) ليعارض تحكم الدين — أي الكشاكشة ،
ويعارض استقلال الوحي المسيحي بالتوجيه ، وتحديد (المعرفة) في
دائرة الإنسان .

وقامت الفلسفة (الوضعية) الغربية ، وشد أزرها (أوجست كومت) ،

(١) كتل واضح لهذا ما عنون له بـ (الدين والكهانة) في كتاب : « من هنا نبدأ »
ص ٢٢ : ٦٤ ، فهو منقول عن كتاب الغرب الماديين الاشتراكيين ضد الكنيسة
الكاثوليكية . وما ورد فيه من عبارات تتصل بالمجتمع الإسلامي ، بقيت في عزلة فكرية تامة
عما تجاوره من النقول ا

لتعارض دين الكنيسة ، ولتضع بدلاً منه دين « الطبيعة » . قامت هذه
الوضعية لتُحرّم « عبادة » كي تُحِلَّ « علم » عبادة ، أخرى . آمنت
بـ « الطبيعة » على أنها الله ، وكفرت بـ « الكنيسة » على أنها تمثل الله !!
فهل « مثالية » الغرب و « وضعيته » معا ، تتفعلان في البيئة الإسلامية ؟
وهل يكونان هنا في المجتمع الشرقي الإسلامي ذا موضوع مع الإسلام ؟
إن الماركسية — وهي مذهب وضعي — تصارع الدين ، وتصارعها
الكنيسة الكاثوليكية^(١) في المجال الدولي ، وفي البلاد الأوروبية الغربية ،
وفي أمريكا اللاتينية ، وأمريكا الشمالية . وقد قصت الثورة الشيوعية
في بلاد الاتحاد السوفيتي ، وفي بلاد شرق أوروبا الخاضعة للنظام الشيوعي ،
على اعتبار المسيحية ، وهيبة الكنيسة الكاثوليكية ، بالدعاية ضد
رجال الدين ، وبإهمال شأن المؤسسات والقيم الدينية ، وباتراخي
من الوجهة الرسمية في وقف الهجوم على الدين من الكتاب في الصحف
والكتب ، والمعلقين في الإذاعة — ذلك الهجوم الذي ثيره ، بل نشجعه
في الخفاء !!

فهل للماركسية مكان في الصراع مع الإسلام ؟
هل الإسلام — من تعاليمه — يعطي فرصة لقبول الماركسية ، كملاص
لأزمة فكرية ، أو أزمة ثقافية ، أو أزمة عليّة ؟ أم أن نقل الفكر
الماركسي إلى البيئة الإسلامية يعبر إما : عن « الاحتراف » من الناقل له ،
أو عن سطحية الفهم للماركسية نفسها ، أو يعبر من جانب آخر عن سوء

(١) كل الأحزاب الديمقراطية المسيحية في السياسة الأوروبية الغربية تلعب دوراً رئيسياً
ضد الماركسية في البلاد الغربية ، تحت توجيه الكنيسة الكاثوليكية في روما ، فهي أحزاب
كاثوليكية . والدولة ذات الحزب الواحد في الغرب ، كاسبانيا ، تقدم جزءاً كبيراً من نشاطها
السياسي في التدخل والخارج لمؤازرة الكنيسة ، أو تحت تصرفها . ولا تخلو بلد عربي ،
حتى فرنسا ، من حزب ديمقراطي مسيحي .

فهم للإسلام ، بقياسه على المسيحية أو على الكشلكة بوجه خاص منها ؟ ؟
إن الماركسية نشأت وتطورت في ظل التطور الصناعي في ألمانيا
البروسية ، ومن ثم كان لها رأى في الاقتصاد القومى ، وفي توجيه الجماعة
وقيادتها هناك

فهل للبلاد الإسلامية الآن جو الصناعة البروسية ، وعلاقة أرباب
المصانع بالعمال ، على نحو ما كان الأمر وقت د كارل ماركس ، في ألمانيا
بما يدعو لتطبيق الماركسية ، كحل لإعادة التوازن بين الرأسمالية والعمال ؟ ؟

هل هنا صراع بين طبقات الجماعة الإسلامية ، مسببه الإسلام ، يدعو
إلى د الانقلاب ، في القيم الإخلاقية ، وفي النظر إلى الحياة ، حتى يتم ،
تحول الأمر إلى ضده ، تطبيقاً لمبدأ النقيض ؟ ؟ أم أن النداء الماركسى
في الشرق الإسلامى مهنة وحرقة ، أو تقليد ، أو سوء فهم للإسلام ؟ ؟
الماركسية في الشرق الإسلامى ليس لها موضوع فيه !!!

* * *

الماركسية في التجريب في الفكر الإسلامى :

ولكن رغم المفارقات في كل ظروف الحياة بين الشرق الإسلامى
وبروسيا الألمانية ، وأوروبا بوجه عام ، في القرن التاسع عشر الذى
قامت فيه الماركسية في البيئة الأوربية الألمانية ، ورغم أن الفكر
الماركسى بقى تعبيراً عن الجو الخاص الذى ولد ونما فيه ؛ سواء
في منطقته وجدله ، أو في أسلوبه في التبرير ، أو في إلحاده ، أو في ميله
إلى الانطلاق الحيوانى — ورغم هذا كله ، فالأدب العربى المعاصر بوجه

خاص يحمل عناصر الفكر الماركسي والدعاية الشيوعية ، كظاهرة « تجديد » في الفكر الإسلامي الحديث . والمبادئ التي تقوم عليها فلسفة « ماركس » : يعبر عنها الأدب العربي المعاصر ، ولكن في غير وعى تام بها ، ويمسها مساً ينم عن عدم عمق في فهمها . أما عناصر الدعاية الشيوعية : فيعكسها الأدب العربي المعاصر في جرأة أشد ، وفي تهويل وتجسيم أكثر ، أو في إغراء لامع .

وسنعرض هنا للدعاية الشيوعية ، بقدر ما يوضح للقارئ مدى إفساح الأدب العربي — وهو نوع من الأدب الإسلامي — مكاناً فيه لهذه النزعة الفكرية الماركسية ، باسم التجديد في الفكر الإسلامي الحديث . وعلى وجه أخص : أدب « ما بعد الحرب العالمية الثانية » .

سنعرض للدعاية الشيوعية لأن ظهور الفكر الماركسي في الأدب العربي ، وفي الفكر الإسلامي بوجه عام . لابد أن يظهر في صورة الدعاية الشيوعية قبل أن يعلن عن نفسه في فلسفة المذهب نفسه . وقد فرقنا بين النوعين من قبل : بأن أحدهما — وهو الفلسفة — يسير في دقة المصطلحات الفنية ، وثانيهما — وهو الدعاية — يتحرك في أسلوب « التهويل » أو « الاستخفاف » . لابد أن يظهر الفكر الماركسي في الشرق الإسلامي في صورة الدعاية الشيوعية ؛ لأن هذه الصورة أقرب إلى عقلية الجماهير ، من ذلك التحديد الفنى الفلسفى الدقيق الجاف الذى يتوقف فهمه من الوجهة الفكرية على ثقافة خاصة ١١

والدعاية الشيوعية عامة كما سبق — تركز قوتها في ثلاث نقط :

- معارضة ثبات القيم الروحية ، والأخلاقية ، والعقلية
- معارضة وضعية المرأة في المجتمع غير الشيوعى

• الاستخفاف بأصحاب المزارع ، وأصحاب رؤوس الأموال ، وتمجيد أصحاب العمل البدني بعد ذلك كله .

ونجد هنا في الشرق الإسلامي أن : توهين أمر الدين ، ورجال الدين ، هو الهدف الأول للدعاية الشيوعية لأن الإسلام في هذا الشرق يعتبر مصدر أنواع القيم الثلاث الثابتة : الروحية ، والعقلية ، والدينية . ثم هو مع ذلك مصدر تحديد وضعية المرأة في المجتمع الإسلامي كذلك . وأخيراً هو مصدر حق الملكية الفردية ، سواء الأراضي الزراعية ، أو للصناعات .

يضاف إلى ذلك ، أنه ليس في الشرق « رأسمالية » بالمعنى المفهوم في الفلسفة الماركسية ، التي قامت هي لمقاومة نفوذها هناك في أوروبا ، وتقاومها الدعاية الشيوعية اليوم في أوروبا وأمريكا ، والخصومة بين الماركسية ورأس المال هي التي طبعت الفكر الماركسي بالطابع الاقتصادي . كما ذكرنا قبلاً . وطالما لم تقم هنا في هذا الشرق الإسلامي صناعات كبيرة ، وعديدة أيضاً . وطالما لم يقترب عدد عمال المصانع من عدد عمال المزارع أو يزيد ، فالحديث عندئذ من الرأسمالية ، في مهاجمتها ، أو تأييدها ، حديث سابق لأوانه ، وتقليد هنا في غير ذي موضوع ، كما أشرنا من قبل .

ويلي أمر الدين ورجال الدين — في الدعاية الشيوعية — السخرية والاستخفاف بأصحاب المزارع الكبيرة ، ووضعهم في المرتبة الثانية بعد رجال الدين . لأنه ليس لهم من الاحترام والتقدير في نفوس « العامة » هنا في الشرق مثل ما لرجال الدين ، لصلة هؤلاء بالدين ، والدين له القداسة الأولى والاحترام السكلي في نفوس الجماهير .

ولأن الدعاية الشيوعية ، كالفكر الماركسي ، في « التجديد في الفكر الإسلامي ، مستوردة من الخارج - ككل فكر له طابع التجديد في الشرق الإسلامي ، وبخاصة في مصر - تحاول هذه الدعاية أن تأخذ صبغة محلية كي تسير في المجتمع الإسلامي ، على أنها منتزعة من واقع البيئة الإسلامية ، أو لكي تبدو في نظر العامة والجمهور (الجموع) منسجمة مع خصائص الجماعة الإسلامية ١١

لهذا نجد في الأدب العربي المعاصر ، بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية بعض نشرات الدعاية الشيوعية ، التي تظهر في صورة كتيبات ، تنقل هجوم جهاز الدعاية للفكر الماركسي ضد رجال الدين ، والكنيسة الكاثوليكية في أوروبا ، إلى علماء الدين في المجتمع الإسلامي في الشرق ١ ولكي يبدو هذا الهجوم قريباً من البيئة الإسلامية ، تصوغ هذه النشرات عبارات ومصطلحات متداولة في هذه البيئة بالنسبة لعلماء الإسلام ، وللإسلام نفسه مع ترديد نفس العناصر الرئيسية التي قام بها هجوم الدعاية الشيوعية ضد الكنيسة ورجال الكنيسة في أوروبا ١١ وسيكون حديثنا هنا عن ثلاثة من هذه الكتيبات^(١) ، تمثل نشرات هذه الدعاية ، التي تحمل في عناصرها الفكر الماركسي

فبعضها^(٢) : أضاف إلى عناصر الدعاية الشيوعية بعض أحاديث منسوبة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ، وبعض آيات من القرآن الكريم ، قسرها

(١) الكتيب الأول : « من هنا نبدأ » لحالة محمد خالد . والثاني : « الله والإنسان » لمصطفى محمود ، وهو من سلسلة « كتب الجميع » ، رقم ١١٣ ، عدد مارس سنة ١٩٥٨ . وقد نشر أولاً في صورة مقالات في مجلة « روز اليوسف » . والثالث : « رجل في القاهرة » (ابن خلدون) لرشدي صالح ، وهو من السلسلة السابقة ، عدد مايو سنة ١٩٥٧ رقم ١١٥ .
(٢) « من هنا نبدأ »

في التفسير والشرح قسراً على أن تلائم ما أضيفت إليه من عناصر الماركسية

والثاني (١) : تحدث عن « الله » ، وعن « مكة » ، وعن « الصوفية » ، ونحو ذلك من مصطلحات الثقافة الإسلامية

والثالث (٢) : تضمن الحديث عن بعض « المجاورين في الأزهر » ، وجعل حوار القصة يدور في « القاهرة » ، وفي عهد المماليك ، على كساش بن خلدون ١١١ وهؤلف هذا الكتيب الثالث أمر من المؤلفين الآخرين ، لأنه سار بالعناصر الماركسية - وبالأخص تبعية القيمة المعنوية : الروحية والأخلاقية ، والعقلية ، للبادة - في جو من الثقافة الإسلامية ، وإن كان في تعثر واضح . ولكن الشيء الذي يجعل هذه النشرات ترديدا للدعاية الشيوعية في البيئة الأوربية التي نشأت فيها الماركسية ، ليس فقط ما يرى من وحدة « العناصر » ، فيها وفيما يوجد هناك ؛ ولكن نفس المحاولة التي قامت عليها هذه الكتيبات لاصطناع جو شرقي إسلامي لهذه العناصر هنا تقدم لفاريء الفكر الماركسي في يسر الدليل على هذا « التريد » ١٠١ . فالحديث مثلاً عن « الكهنة » ، و « السلطة الدينية » ، في أحدها (٣) ، وعن « النظام الصراعي بين رأس المال والعمل » ، في ثانيهما (٤) ، وعن « التفسير المادي الاقتصادي للتاريخ » ، في ثالثهما (٥) مع أنه لا موضوع أكمل ذلك في المجتمع الإسلامي ، يكشف عن استيراد هذه العناصر الماركسية من بيئة غريبة عن البيئة الإسلامية . إذ متى كانت هنا « كهنة وكهان » ، وكانت « سلطة دينية » ، ومتى وجد « الصراع » ، في

(١) « الله والإنسان » (٢) « رجل في القاهرة » (ابن خلدون)

(٣) « من هنا نبدأ » : ص ١٢٤ ، ١٢٥ (٤) « الله والإنسان » : ص ٢٩٢

(٥) « رجل في القاهرة » (ابن خلدون) : ص ٦٦ - ٦٧

الشرق بين رأس المال والعمل ، مع أنه لم تقم بعد صناعات يتحدث.
عن رأس مالها وعمالها ؟ ؟ ومتى كان ابن خلدون منكراً لثبات القيم
الإسلامية في الأخلاق ، والمثالية ، وفي الله ، والروح ، ومفسراً لها
من المدة ، والطعام ، والاقتصاد ؟ ؟

عناصر الرعاية الشيوعية في التجريب في الفكر الإسلامي :
سوف نجد في أية نشرة ؛ في أي كتيب ، باللغة العربية عن الدعاية
الشيوعية ، ما يوضح الهدف منها مثل هذه العبارات : « وإن هذا
الكتاب (١) ، ليحاول محاولة صادقة أن يجيب على هذا السؤال ، وهو
يرسم الخطوط الرئيسية لتحول اجتماعي وديع ، يفضي بنا إلى قومية
شاملة لا تنافر فيها ، وإلى اشتراكية عادلة لا استغلال ولا ظلم فيها . .
وإلى وعى ناضج سليم ، لا سلطان للرجعية ولا للكهنات عليه ، وإلى سلام
غامر يبدل حقد المجتمع حياً . . وتربصه ولاء وأمناً ، وقلقه استقراراً
وسكينة ، (٢) . . . »

ومثل : « الإصلاح الحقيقي يجب أن يبدأ في جيب الدولة ، وحفاظة
تقودها وتوزيع ثرواتها ، وتنمية مواردها . . . وإذا أردت أن تصنع
الناس فاصنع المجتمع أولاً ؛ اصنع الدولة ، (٣) ١١١ »

(١) ثبات القيم المعنوية :

ومن البديهي أن نرى الآن جهاز الدعاية الشيوعية في نشراتها
في الأدب العربي ، يحاول في عنف أن يحدث اهتزازاً واضطراباً في القيم.

(١) « من هنا نبداً » (٢) المصدر السابق : ص ١٩ (٣) المصدر السابق : ص ٣٠

الروحانية ، والخلقية ، والعقلية ، في المجتمع الشرق الإسلامى بدعوى خضوعها لمبدأ التغير ، كما تخضع الأشياء له . وهنا نلّس الفكرة الماركسية في ثوب الدعاية الشيوعية ، كما نلّس هنا أيضاً الفكرة الأخرى من فكرها — وهى فكرة ربط كل الأمور والقيم المعنوية بالحياة المادية ، وتبعيتها للجانب الاقتصادى منها على وجه أخص

• فعن الدين والقيم الدينية نقراً : « فإن هذه الفكرة البلهاء التى تزعم أن «الروحانية» هى علاج الشرق الوقائى ، وأن «المادية» متفلسدنا كما أفسدت الغرب ، وأن الروحانية شئ مستقل بذاته وليست أثراً من آثار المادية المنظمة ، المفعمة بالرغد والرفاهية . . . الخ » (١) ١١١
و « إن الكلمة الأخيرة التى سنقولها للشعب دائماً ، هى : أن طاقته الروحية وليد طاقته الاقتصادية . . . إن الروحانية التى ندعو إليها لا تبدأ من نفسها ؛ بل هى تبدأ من المعدة » (٢) ١١١

و « والدين يتفاعل مع الحياة والعلم . . . ولقد وجدنا كيف أنه كان فى العام الواحد ، وأحياناً فى اليوم الواحد (٤) ينسخ حكماً بحكم (٣) ،

(٢) (الله والإنسان) ص ٢٤

(١) المصدر السابق : ص ٢٤٢

ومن مثل هذه العبارات يدرك القارىء الهدف من هذه الانفصالات ، وهو بيان أن : كل عيب يرجع إلى الاقتصاد ، وكل حزن يعود أيضاً إلى الاقتصاد ، وكل شئ من شقاء أو سعادة هو الاقتصاد ١١١ والحل لرؤم العيب والشقاء هو : تمليك الدولة ؛ «و صنع الدولة أولاً ، تكون السعادة ، ويكن الإصلاح . . . هو الشيوعية ١١

(٣) لا يفرق المؤلف بين الدين والفقهاء . . . فالإسلام ، كدين : أصول عامة تضمنها القرآن الكريم والسنة الصحيحة ، وهما خالداً ثابتان لا تتغير فيهما . واتفقه . فهم المسلمين فى هذه الأصول العامة ، وهو متغير حسب الأجيال وعوامل الحياة . كما لا يفرق بين «النسخ» كظاهرة خاصة بتأييد انرسالات السماوية ، وبين «التغير» كبداً ضرورى للحياة التى تستند إليه الماركسية ، كظاهرة لمبدأ «التقيض» . فلسخ الآيات ليس معناه إبطال ما نزل بالأمس من حكم بحكم جد اليوم ، أو بحكم جد غدا ؛ فما وقع ذلك بحال على عهد نزول القرآن ، =

ويقيم مبدأ مكان آخر ، متبعاً في هذا قانون النطور — وهو التغيير والانتقال
من صالح إلى أصلح (١) . وما ننسخ من آية أو ننسها ، نأت بخير منها
أو مثلها ، (٢) ۱۱۱

وكما نقرأ : « إن الله ، عند جدى : يتمثل فى شخص طيب ، رحيم ، غفور
تواب ، يداوى الروماتيزم ، ويقوى المفاصل (٣) . . . » وعند أمى : مأذون ،
يجمع رؤوس بناتها على رؤوس عرسان أغنياء فى الحلال . . . وعند
الأطفال : يشبه عروسة المولد . . . وهو عند « لينشتين » : معادلة رياضية ،
وقانون تخضع له الأشياء بالضرورة . . . وهو عند عاشق مثلى : حب . . .
وهو عند مشايخ الطرق الصوفية : وزير أوقاف يوزع الكسارى
والمعاشات (٤) . . . وعند الملحد : موضوع دراسة . . . وعند المؤمن : موضوع

== فى فترة التفرع بالمدينة ، وإنما معناه تغيير آيات الله كعجرات ، تلك الآيات التى تصاحب
رسالة الرسل لتأييدها . ونسخ الآيات بهذا المعنى موقوف ، وقاصر على عهد الرسول ، وهو
لاذن ليس ضرورة عامة تخص لها الحياة فى كل شئ . فيها ، وفى كل زمان .
(١) يشير المؤلف بهذا القانون إلى المبدأ الضرورى فى الوجود عند الماركسية ، وهو مبدأ
« التقيض » . فهذا المبدأ — كما سبق — يقضى أولاً : بضرورة الانتقال والتغيير ،
وثانياً : بأن الحال الجديدة أفضل من الحال التى كانت لشيء .

(٢) المصدر السابق : ص ٥٧ . وقد قسر المؤلف الآية القرآنية على الفهم الماركسى
فسأ على نحو ما تفسر الصوفية آية : « فأينما تولوا فثم وجه الله » على « الاتحاد
و (الفناء) فى الله » فقول القرآن فى هذه الآية الكريمة : (نأت بخير منها أو مثلها)
لا تحتم أن تكون الآية الأخرى التى هى بديل الأول ، أفضل وأصلح على الإطلاق .
وبذلك لا تنسجم مع المبدأ الماركسى ، على فرض أنه يقصد منها ما عناه المؤلف المفسر .
(٣) يحاول المؤلف ، بجانب أسلوب التهم ، أن يسر عن فكرة (الإله) التى تعرف
بـ (فيرماخ) . وفكرته : هى أن كتاب الله هو كتاب الآمال والأمانى للإنسانية — وهى
الفكرة التى تبنتها الماركسية . يراجع الحديث عن هذا الفيلسوف ، فى هذا الكتاب
(الفكر الإسلامى الحديث) ص ٣٢١ .

(٤) مثل هذه العبارة : « وهو عند مشايخ الطرق الصوفية : وزير أوقاف يوزع الكسارى
والمعاشات . . . » من العبارات التى تنزعها الدعاية الشيوعية من المجتمع المشرق الإسلامى كزوج
فكرة : أن الدعوة المطلوبة تقوم على وحى المجتمع نفسه ، ومبتقة من داخله ، ولما هى مناسبة

عبادة . . . وهو دائماً شيء حتى عند الذى ينكره ، (١) ١١١

و « إن الله فكرة فى تطور مستمر ، كما تدل على ذلك قصة الأديان . . .
الله فى العقل الحديث معناه الطاقة الخام التى فى داخلنا . الله هو الحركة
التي كشفها العلم فى الذرة . والعلم بهذا المعنى عبادة ، والفن عبادة ،
والفلسفة عبادة ، لأنها إدراك لهذا الإله بوسائل مختلفة . . .

« والآخرة لا ترضى مصلحة الملوك والكهنة وحدهم ؛ بل هى سلطة
خلقية يستمد منها الشعب خيره وشره . . . يقول فولتير . إذا لم يكن
الله موجوداً فينبغى أن نوجده . . . ويقول نابليون : لو لم يكن البابا
موجوداً لكنت اخترعته . ويقول بلوتارخ : إن مدينة بلا أرض
تقوم عليها ، أسهل من قيام دولة بلا إله . . . لقد أدرك الثلاثة نشأة الروحية
من الضرورة المادية ، وأن العالم الآخر أرضى ناشئ من الأرض ، ومن
الحاجات الأرضية ، ولا دخل للسماء فيه (٢) ١١١

« إن الله ليس فوق الجدل ، وليس فوق العقل ؛ وليس فوق الواقع . . .
إن الله هو العقل ، وهو الواقع ، وهو مجموع القوة الكونية التي تعمل
لخيرنا فى كل وقت . . . وهى قوى تقبل المراجعة ، والبحث ، والتطور ، ١١١ (٣)

هذا نموذج من الحديث عن القيم الدينية والروحية فى هذه النشرات . . .
أما أسلوب هذه الكتيبات عن علماء الدين ، فإنه يضعهم موضع رجال
الكنيسة الكاثوليكية فى القرون الوسطى ، فيبعد كل البعد عن المناقشة
المهذبة ١١ . . . وهذا نمط منه :

(١) كتاب « الله والإنسان » : ص ١٠٠ - ١٠١

(٢) المصدر السابق : ص ١١١ - ١١٩

(٣) المصدر السابق : ص ١٣١

« وأما الآئمة : فرجال ضائعون ، يترنحون على الطريق ، يقولون للتتار
والأكراد : إن أبواب الجنة مفتوحة للصديقين والشهداء ، وهم يعلمون
أن الجنة لم يوعدها الفاسقون ولا القتلة » (١) ١١

« رأينا الكهنة المصرية « علماء الأزهر » ، تحتفظ مذهباً عجيباً . إذ
راحت تمطر الناس بخرافاتها ، وسال جشائوها ، حاملاً مبادئها الخزية
المدبرة ، داعية الناس إلى القناعة المقسمة ، بيد أن الكهنة أنفسهم ألد
أعداء القناعة ، وأسبق العالمين إلى اقتناص المغنم ، والبحث عن المال
والجاه ١١ وهذا خلق لها قديم ، كشف عنه العلامة « هـ . ج . ولو » ،
في كتابه الجليل . « معالم تاريخ الإنسانية » (٢) ١١
ونمط آخر : « هل رأيت الخوف والذهول في عين الكلب ، وهو يتأمل
ورقة طائرة في الهواء ؟ » إنه لا يرى الهواء ، وأراهن أنه ينظر إلى الورقة
كما ينظر إلى مخلوق حي ، ويظن أن بها روحاً تحركها . . إنه كلب متدين ،
وفي الماضي كان الإنسان أعمق (إذ كان متديناً) مثل هذا الكلب ، (٣) ١١

(١) كتاب « رجل في القاهرة » : ص ١١

(٢) « من هنا بدأ » : ص ٢٤ — ونلاحظ أن المؤلف في حديثه عن « الكهنة »
ينقل عن « ولو » هذا ، ولعله H.G. Wells من دعاة الاشتراكية بعد الحرب العالمية
الأولى في إنجلترا ، ودعاة تنظيم العلاقة بين أصحاب العمل والعمال ، عن طريق منظمة مشتركة
يترك فيها الطرفان بنصيب لمعجاني على قدم المساواة . كما يلاحظ أنه ينقل هنا عن « فولتير »
(Francois Maurie Voltaire) الكاتب الفرنسي في القرن الثامن عشر (١٦٩٤ —
١٧٧٥) وألد أعداء الكنيسة الكاثوليكية ، من بين دعاة الثورة الفرنسية .

(٣) « الله والإنسان » : ص ١٠٣ ويلاحظ في هذه المقرة بصفة خاصة نبوءات الألفاظ
وقسوتها . واستخدام الدعاية الشيوعية للألفاظ القاسية الشديدة قطة مهمة في منهاج إنارة
الطبقات ضد بعضها بعضاً ، وخلق انصراف بينها ، أو التعجيل بنتائجه في الوصول إلى جماعة =

ومثل هذا الحديث يتحدث به هذه النشرات عن المؤسسات الدينية ،
أو تصف به التنظيم أى تنظيم ، إن قام فى أساسه على ما يتصل بالدين
من نحو : « فتنشئ جمعية للرحمة .. وجمعية لتحفيظ القرآن .. وجمعية
لنزيهة القطط الضالة ١ » (١) ومثل : « أنقر من عهد حرية الفكر ،
وحرية القول ، وحرية النقد — مهما يكن ذلك ضئيلاً — إلى عهد من
قال لأميره : لم ؟ فقد حل دمه ، وبرئت منه ذمة الله . . أم تثبت
هذا العهد ، ونعاونته على النضوج والاستواء ؟ » (٢) ١١١

• وعن الأخلاق ، والقيم الأخلاقية : تردد الفكرة الماركسية القائمة
على « التغيير ، لكل شيء ، وعلى « تبعية كل شيء ، للجانب

= اشتراكية ذات طبقة واحدة . وهى تعتمد على « الاستفزاز » دائماً فى المناقشة والكتابة ،
وعلى إثارة روح « العصيان » فى المصانع الكبيرة ، وعلى « إضرار » العامل فى المصنع الصغير
أو فى المحلات الصغيرة للمهن المختلفة للميل (الزبون) ، فلا يقدم له عملاً يساوى الأجر ،
كما تغلب عليه روح عدم الاكتراث .
(١) المصدر السابق : ص ٥٢ .

(٢) (من هنا نبدأ) : ص ١٣٥ — ويلاحظ فى حديث المؤلف هنا عن (السلطة الدينية)
أنه ينقل عن (فولتير) ، وعن كتاب : (الإسلام وأصول الحكم) لعل عبد الرزاق
(كما يبدو فى صحائف : ١٤٢ ، ١٦٧ ، ١٦٨) . وفولتير هو من أشير إليه من قبل ،
وكتاب (الإسلام وأصول الحكم) ترديد لعرض المستشرقين للإسلام ، كما بدأ فى مناقشة هذا
الكتاب (الفكر الإسلامى الحديث) له ، فى فصل من فصوله الماضية تحت عنوان : (الإسلام
دين ، لا دولة) .

وفى سنة ١٩٥٢ لصح أحد كبار موظفى وزارة التربية والتعليم لممثل (مجلس الثقافة الأمريكى)
بواشنطن ، أثناء إقامة هذا الممثل بالقاهرة ، فى زيارة له لاختيار بعض الكتب العربية لنقلها
إلى اللغة الإنجليزية — ترجمة (من هنا نبدأ) ، وكتاب : (الإسلام وأصول الحكم) . والمشير
المصرى راعى فى مشورته ما يحس به من رغبة لدى ضيفه ، وميله إلى الكتب الإسلامية التى
تعرض الإسلام فى صورة السيجية . فكتاب (الإسلام وأصول الحكم) أنكر صلة الإسلام
بالحكم والحكومة ، و (من هنا نبدأ) ردد هذا الإنكار فى فصل منه تحت عنوان :
الحكومة القومية . فلما نقل هذا الكتاب لثانى إلى الإنجليزية ، تبين لمجلس الثقافة الأمريكى
واقراء الإنجليزية أنه صورة من العياة الشيوعية !

الاقتصادى على وجه أخص : فى أسلوب مليء بالقسوة والنبو . لأن القسوة والنبو جزء من تكتيك الدعاية الشيوعية لإثارة د حرب الطبقات ، ، والتعجيل بـ د الانقلاب ، فى الجماعة ، وتحويلها إلى دولة شيوعية . تقرأ الفكرة الماركسية الأخلاقية فى الأدب العربى المعاصر ، فى الأسلوب التالى :

د هل يستطيع الإنسان الذى اختلت غده ، وأجدبت خلاياه ؛ أن يكون ذا سلوك وديع ؟ . . . لقد أثبت العلم بتجاربه التى لا ريب فيها ، أن أخلاق الإنسان ليست شيئاً بعيداً عن ذاته ، وتركيبه وأجهزته . . . وليست شيئاً يناله صاحبه بـ د دعوة صالحة ، أو د وعظة حسنة ، ، وليست شيئاً يهبط من السماء فيصيب أقواماً ، ويخطئ آخرين (١) . ما السلوك البشرى كله : خيره ، وشره ، صالحه وفاسده ، إلا وليد حالتنا الصحية ، وحالتنا العقلية . وما هنالك ريب فى أن هذا الذى ينطبق على الفرد ، ينطبق على الجماعات والمجتمعات . فالمجتمع المتمتع بعافية اقتصادية هو الذى تزدهر فيه الفضائل ١ . أما المجتمع السغيان المضنى ، فلا وجود فيه للفضيلة ، (٢) ١١١

ومثل :

د والأديان سبب من أسباب الخلط فى معنى السعادة ١ . . . لأنها

(١) مثل هذه العبارات من أساليب الدعاية الشيوعية ، التى تقوم على الاستغفاف بما يتصل بالدين من معان ، وفى الوقت نفسه هى مثل للعلاممة بين الدعاية الشيوعية المستوردة من الخارج وبيئة المجتمع الإسلامى .

(٢) (من هنا نبدأ) : س ٣٩ ، ٤٠

وهذا الذى يذكر هنا على أنه منطق ، تناقضه تماماً حياة المجتمع الأمريكى ، فما لاشك فيه أنه أرفع مستوى بين مجتمعات العالم فى الناحية الاقتصادية - وفرق شاسع بينه وبين مستوى الحياة فى الاتحاد السوفيتى على الأخص - ومع ذلك فلا يمثل المستوى الرفيع فى الفضائل ، لا الفردية ولا الجماعية منها ؛ بل ربما كان يمثل قهراً خلقياً كبيراً . فجرائم السرقات ، وجرائم القتل ، فضلاً عن الانطلاق الحيوانى ، توجد فى المجتمع الأمريكى بصورة لا نظير لها فى المجتمعات الأخرى .

قالت عن الزنا والخمر لذات وحرمتها ، قتحولت هذه المحرمات إلى أهداف ، يجرى وراءها البسطاء والسذج على أنها سعادة ، وهي ليست بسعادة على الإطلاق ، (١) ١١١

ومثل :

« كل ما هو خير ، وكل ما هو شر ، موضوعات تتغير مع المواسم والأعياد ، وتخرج من حاجات الناس وضرورتهم ١١ كل هذه المثل ، والكلمات الطنانة الرنانة تخرج من الأرض ، وتمر على المعسدة أولا ، فإذا مضتها صعدت إلى العقل وعششت فيه ... الحق المطلق ، والخير الصرف ، والفضيلة المجردة ، توجد في عقول المتصوفين ، والمجاذيب ، والحالمين ١ ولكنها لا توجد في مجتمعنا ، الذي يأكل ويشرب ، ويمرض ويموت . والطريقة العصرية في بلوغ الفضيلة ليست الصلاة ، وإنما هي الطعام الجيد ، والمسكن الجيد ... » (٢) ١١١

« الإنسان ابن بيئته ، والبيئة المادية هي صاحبة الأمر والنهي في تشكيل أخلاق الناس ، (٣) ١ ، الإنسان عندي مجبر على ما يفعل ، لا يترك له التاريخ مهرباً ، ولا مجال اختيار . الإنسان عندي ابن بيئته ، وابن عصره ، وابن مجتمعه ، (٤) ١١

• بشأن العقل ، والعمل العقلي - في نشرات النجاة الصيوعية في الأدب العربي - شأن الدين والقيم الدينية ، وشأن الأخلاق ومقاييس

(١) (الله والإنسان) ص ٤٤

(٢) المصدر السابق . ص ٢٣ - ٢٤

(٣) رجل في القاهرة : ص ٢٥٢

(٤) الله والإنسان : ص ١١٨

«الفضيلة والرياسة ، في أنها تخضع لظاهرة التغير ، وأنها تتبع دائماً البيئة
المادية الاقتصادية وحدها ... كما يرى مثل هذا النص :

« إن الفهم العصري للنفس البشرية ، يدل على أنها موقوفة خاضعة
للزمن والتغير والموت خضوع البدن ، وأن العقل ليس شيئاً ساجداً
في الهواء وإنما هو مرتبط بالمشحون كارتباط النور بالسلك الكهربائي
الذي ينبعث منه ... ليست هناك نفس منفصلة عن الجسم ، إنها كالحرارة
المنبعثة من الفرن ، إذا انطفأ الفرن وتحول إلى رماد ، انطفأت
وضاعته ... إن العقل والجسم ينموان معاً ، ويفسدان معاً ، (١) »

(ب) تحرير المرأة :

وعلى أساس من المبدأ الماركسي في التغير والانتقال من حال إلى
حال ، وعلى أساس من تبعية القيم المعنوية للادة — والجانب الاقتصادي
في الحياة على وجه أخص — تقوم العناية الشيوعية في الأوساط غير
الماركسية ، بطلب رفع « الحواجز » ، وب«تحرير المرأة في نفسها وفي وضعيتها
في المجتمع ، بحيث لا يبقى اعتبار للتفريق بين ما يسمى علاقة شرعية
وما ليس بشرعي في صلة المرأة بالرجل ، وفي النظرة إليها في ممارسة
حما تنادي به طبيعتها كفرد ، وفيما تنتجه للدولة كعضو في المجتمع ...
هذا هو الأساس العام الذي تقوم عليه العناية الشيوعية فيما يتصل بالمرأة .

ولكن صياغته تختلف باختلاف المجتمع الذي تنسرب إليه ، كي
تقبل هذا الأساس بادية ذي بدء ، ثم تندرج إلى أن تصل في وضوح إليه

(١) « الله والإنسان » . ص ١١٨

مكتشفاً غير مقنع ١١١ وإذن يكفي بالنسبة للمجتمع الشرق الإسلامى
أن تكون البداية على النحو الآتى :

« هل صحيح أن الغيرة على الفضيلة والتقاليد هي التي تحفزنا إلى
مقاومة التطور ، والكيد للبراة ؟ ؟ إن يكن ذلك ، فما أحوجنا إذن
إلى تحديد معنى الفضيلة والرزيلة ، ومعرفة مدى ما يجب على الأمم
أن تقدمه للتقاليد من طاعة وولاء . إن الفضائل الاجتماعية والقيم العليا
التي تنظم حولها حياة المجتمع وتناط بها وجهته ، ليست التي يرتضيها
فرد أو جماعة من الناس ، وتلائم تفكيرهم وإحساسهم ؛ بل هي التي
تنسجم مع القاعدة ، وتسمو عن الشذوذ . والقاعدة هنا هي التطور ،
والشذوذ هو الرجعية والانتكاس . . . فكل زحف إلى الوراء مهما يتم
بحسن النية وسذاجة القصد ، ليس سوى رزيلة في ثوب تنكري خداع .
وليس هناك إثم أشد ، ولا خطيئة أخش من مقاومة التطور ، وإخضاع
مستقبل الأمم لجهلها القديم ، (١) ١١١

أى تطور تعنيه هذه النشرة ؟؟

إنه التغير وإنه تغير الماركسية وحدها ١١١ إنه « الانقلاب »
في معنى الفضيلة والرزيلة ، وإخضاع هذا المعنى للحياة المادية الاقتصادية
وحدها . . . إن التطور هنا هو تحكيم « الجسمانية » و « المادية » ١١١
وأى جهل قديم للأمم تعنيه هذه النشرة أيضاً ؟؟

هو طبعاً ثبات القيم المعنوية واستقلالها عن التبعية للمادة ، وهو تحديد وضع
المرأة ووضع الرجل في الحياة ، وتحديد العلاقة في الأسرة ، والعلاقة بين الجنسين.
على العموم . . . هذا هو جهل الأمم ، وذاك هو التطور المنشود ١١١

(١) (من هنا نبداً) : ص ١٨٦

ولكن هذه الدعاية قد تفصح عن ذلك إقصاحاً أكثر ... على نحو :

« والخير والشر خضعا لناموس التطور ، فتغيرت معاني الرذيلة ، ومعاني الفضيلة . كانت المرأة رمزاً للشيطان ، وكانت الغريزة الجنسية خطيئة تحمل أوزارها المرأة وحدها . فأصبحت المرأة نصفاً مكملًا للرجل ، وأصبحت الغريزة الجنسية حالة فسيولوجية تنظم لصالح المجتمع ومسرة أفرادها » (١) .. وهذا هو التطور الذي يعنيه النص السابق ١١

ومعنى ذلك : ليس هناك خطيئة في صلة المرأة بالرجل على أى نحو ... فلقد أصبحت نصفاً مكملًا له ، أى تساوية معه في التصرف والفعل ! ثم إن الاتصال الجنسي في ذاته لا ينظر إليه الآن على أنه مصدر تنفيس للمرأة والرجل سواء كأفراد ، وكذا على أنه مصدر ثروة قومية تستغل وتنظم لصالح المجتمع ، فهو فضيلة في المجتمع الحديث في أية صورة ١١١

(ح) العمل اليدوي .

وظاهرة ثالثة في نشرات الدعاية الشيوعية في الأدب العربي المعاصر ، وهى ظاهرة تمجيد العمل اليدوي وإبراز تفوقه على العمل الفكري ، وبالتالي تفضيل الطبقة العاملة على الطبقات الأخرى . وهذه الظاهرة أثر للفكر الماركسي ، الذي يرمى إلى تحويل الجماعة إلى دولة ذات طبقة واحدة ، هى طبقة العمال . كما أنها مادة للدعاية الشيوعية ، لكسب الاتباع في أوسع دائرة ممكنة ... ومن أمثلة ذلك :

« والكدح الخصب المنتج يصعد صاحبه ، أكثر من الراحة والتفكير

(١) « الله والإنسان » : ص ٢

وتقرأ أيضا : « أنا أعرف أن هذا القفطان يلزمه مقدار معين من القماش ، وأنه ينبغي أن يفصل على هذا النحو ، ويخاط من هنا ، ويترك من هنا ، ولكنى لست خياطاً . . . لذلك يمتاز على الخياط بأنه متفقد ؛ بأنه يضم أجزاء الثوب معاً . سأضرب لكم (على لسان ابن خلدون) (٢) مثلاً أقرب إليكم : تسمعون فى الجامع خطيباً يقول لكم : إن الرحمة بالبائسين واليتامى من واجبات المؤمنين ، وإن هذه الرحمة تقتضى أن يخرج المسلم الزكاة ، وأن يمد يد العون للآخرين ، وقد يشرح لكم هذا الشيخ شرحاً مستفيضاً كل شيء عن التكافل والتعاون . ولكن ما أن يترك المنبر حتى لا يصنع شيئاً مما يقول . إنه رجل ذو معرفة لاجدال ، غير أن معرفته قليلة الجدوى . والمطلوب عندى هو المعرفة المقترنة بالتجربة والممارسة (٣) ، ١١ وأيضاً ، لقد قرأ المجاورون نسخة من مقدمة عبد الرحمن ، وخيل إليهم أن الرجل الكبير يشاركونهم التجربة . فهو يتكلم عن الزراعة والصناعة ، وعن أن العمل هو الذى يعطى الأشياء قيمتها ، (٤) .

وكثيراً ما يتصل بتفضيل العمل البدنى على العمل العقلى ، إثارة العمال ضد أصحاب المزارع والمصانع ، أو تحميسهم لمعاونة الانقلاب نحو الجماعة ذات الطبقة الواحدة (الشيوعية) . . من نحو :

« وكان (خادم ابن خلدون) أبو الحسن ثرثاراً عظيماً ،

(١) « الله والإنسان » : ص ٥٦

(٢) مؤلف : « رجل فى القاهرة » يقص ما يقصه فى مؤلفه كله على لسان ابن خلدون ، محاولاً إخصاص ما كتبه هذا (فى مقدمته) للتفسير الماركسى ، وبالأخص للتفسير المادى التاريخى .

(٣) « رجل فى القاهرة » : ص ٨٢

(٤) المصدر السابق : ص ٥٢

يحتقر الصانع ، ويحتقر أكثر من الصانع : العتالين ، وأما تقديره
للفلاحين فأسوأ ما يكون . وكان الخادم ينتظر كلمة من مولاه ليصب
أحققاره على الصانع ، قال :

« مولاي ! هذا الصنف من الناس لا يمكن أن يعود إلى الشغب
بعد أن تكلمت الشياطين . . . وكان أبو الحسن عبداً اشتريته عائلة
عبد الرحمن (ابن خلدون) وهو طفل ، وعلوه أن الدنيا هرم :
في القاعدة أرض ، وفلاحون ، وصناع . وفي أعلى سادة . وما دام
أنه عبد عائلة كبيرة فهو فوق ! » (١) .

والمؤلف لم يفرق هنا بين عادة تكونت - إن كانت على نحو
ما يصف من المبالغة - وبين رأى الإسلام . وللرسول صلى الله عليه
وسلم حديثه الصحيح : « إخوانكم خولكم . . . » فهو قد أوصى برعاية
الخدم ، بأن جعلهم إخواناً لخدمتهم ، في الإحساس والشعور ،
قبل المعاملة والرعاية .

وكذلك من نحو :

« لقد اكتشفت حقائق مؤلمة ومخجلة ! ! في بعض التفاتيش وجد
الرجل يستأجر بخمسة قروش في اليوم ، بينما يستأجر الحمار بعشرة
قروش . . . ومعنى هذا : أن المساواة لم تتحقق بعد ، بين الإنسان
المصري والحمار المصري ! » (٢)

« وإذا أقيمت الجسور ، فالفلاحون هم الذين يقيمونها ، وإذا شقوا

(١) المصدر السابق : ص ٢٢ ، ٢٤

(٢) « من هنا نبداً » : ص ٩٨

الترع فالفلاحون هم الذين يحفرونها ، ويرفعون ترابها ، ويظهرونها . وإذا جاء الفيضان وغرق القرى ، فالفلاحون هم الذين يغرقون أو يفرون إلى سفوح الجبال الشرقية وأطراف الصحراء الغربية . وإذا جاء القحط فعلى الفلاحين أن يموتوا . وإذا انتزع مملوك إقطاعية مملوك آخر ، انتقل الفلاحون مع الأرض تابعين لها فالسيد هو سيد . وأما هم فيلحقون بالأرض ، (١) .

والحديث عن تمجيد العامل وإثارته هو حديث في الجملة عن الجماهير ... وتتصل بالجماهير لغتهم ، وفهم . وإذا ترى الدعاية الشيوعية تعنى بتمجيد اللغة العامية ، وبالفن الشعبي ، على نحو ما نقرأ هنا :

« . . . وما رأيك في أنى سمعت بلسان عامة الأندلس ، وبلسان عامة البربر في المغرب ، أعذب الأشعار وأصدقها ؟ ؟ أتريدنى أن أنكر ما سمعت أذنائى ، أم أنك أصبحت متعصباً للنحو والصرف ؟ ؟ إني لا أعتقد بأنك وأصحابك هؤلاء الذين أسمعونى أخباراً متصلة بالحياة ، يمكن أن تموت فيكم حاسة الذوق ، فتقولون - كالذين ماتت أذواقهم - ليس للعامية لغة ، وليس العامية . شعر أو بلاغة (٢) . . . »

« وطرب لقصائد الهلالية ، ورأى في هذا الشعر العامى خطاً من نور ؛ كان هو البادىء في التقاطه وتسجيله في ذلك السفر العظيم ، الذى أسماه « المقدمة » ، والذى لم يكن متكبراً حين قال عنه : إنه لا يعرف له سابقة في التفكير الإسلامى ، ولم يقع على شيء قريب منه وإنما هو إلهام وخلق جديد » (٣) .

(٢) المصدر السابق : ص ٦١

(١) « رجل في القاهرة » : ص ٤٩

(٣) المصدر السابق : ص ٦٤

التفسير المادى للاقتصادى للتاريخ

ومكافحة القيم المعنوية ، وتغير الاخلاق ، تبعيتها للحياة الاقتصادية ،
وتحرير المرأة في غير حد إلا حد الإنتاج ، وتمجيد العمل البدنى
ولإبراز تفوقه في القيمة على العمل العقلى ...

تلك هى عناصر الدعاية الشيوعية في الأدب العربى المعاصر ، وهى
نفسها قوام الدعاية الشيوعية في كل أدب إنسانى قائم في عصرنا الحاضر .
ولكن يستخدم في ترويجها التفسير المادى للاقتصادى للتاريخ : إما بصفة
حامة ؛ وإما في صورة تقرب من طبيعة المجتمع الذى تروج فيه .
وفيما يلي بعض النماذج لهذا التفسير :

« لقد كان الطغاة القدماء يكتسحون الأرض بسكانها ، ويحوّلون
النكل إلى عبيد أرقاء ، ثم تطور الطغيان (دولة الملوك) فأصبح الفاضى
يكتنى بأن ينهب الأرض ويترك سكانها أحراراً ليعتصر دماءهم في الضرائب
(دولة الإقطاع) ، ثم تطور أخيراً إلى شيطان عطوف دائم الابتسام ،
لا يمس الأرض ولا يمس سكانها ، وإنما فقط يستولى على ثروتهم
(دولة الرأسمالية) ... لقد بدأنا عبيداً للأرض ، واثيناً عبيداً للأجر،^(١) ١١

« والآن ليس هنا إلا طريق واحد . هو أن يتحرر العقل من
النظام الصراعى (بين رأس المال والعمال) الذى يعيش فيه ، ويحكم عليه
الحرب ١١ عليه أن يقضى على الاستعمار أولاً ، ثم يفرغ لتنظيم اقتصادى
جديد ، يسلم فيه مفتاح المصنع ومفتاح الدكان للدولة ، ويقضى على
الحرب الصامتة بين صاحب المصنع والعامل ، ويحول المجتمع إلى أسرة

(١) « الله والإنسان » : ص ٧

واحد (إلى مجتمع ذى طبقة واحدة ، هى طبقة العمال) ، والحكومة إلى أب ، والعالم إلى دول متأخية . وبهذا يصبح سوق الشرف هو العمل والالتاج ، لا الكسب والاستغلال . ويتحول الإنسان مرة أخرى إلى جده البدائى المسلم الذى كان يحارب الطبيعة القاسية (١)

وذلك الجد البدائى إنسان الغابة . . . الإنسان الحيوان ، الذى لا يعرف

الملك والقيم !!

هذا نموذج من التفسير المادى لتاريخ الاقتصاد . وقد يستخدم التفسير المادى لتاريخ الكائنات ، للتدليل أيضاً على الانتقال والتغير ، الذى يعم كل شيء حتى الجماعة ، وحتى الاقتصاد . . . كما فى النموذج التالى :

د إن التاريخ فى رأى هو ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو بحيل . أتدرون (الخطاب على لسان ابن خلدون موجه إلى طلابه المجاورين الخمسة فى الأزهر) أنه قد خطر لى خاطر غريب ، لم أحب لنفسى الخوض فيه كثيراً . . . ذلك أن بين الإنسان ، والجماد ، والحيوان قرابة اسموا هذه الفقرات (فى المقدمة) : د ثم نظر إلى عالم التكوين ، كيف ابتداء من المعادن ، ثم النبات ، ثم الحيوان ، على هيئة بدية من التدرج .

إنى لأرى (المتحدث على لسان ابن خلدون ، والمؤلف يشرح) الكائنات فى هذا العالم سلسلة تتدرج من الأدنى إلى الأعلى . أرى آخر مراتب المعادن وأرقاها متصلة بأول أنواع النبات ، وأرى آخر آفاق النبات وأعلاها متصلة بأدنى آفاق الحيوان . . . إنى لأرى أنه من المعادن .

أو قولوا : من الجماد حدث نبات ، ثم حدث حيوان . وقد شرحت قدر استطاعتي الفكرة — فكرة الانتقال من طور إلى طور — بأن قلت :

(١) المصدر السابق : ص ٩٢

« ومعنى الاتصال في هذه الملكوتات : أن آخر أفق منها مستعد لأن
يصير إلى الأفق بعده . . . »

« وتصورت عالم الحيوان على هذا النحو : تصوره في البداية قريب
الصلة بالنبات ، ثم تطور واتسع وتعددت أنواع الحيوان ، وانتهت
إلى الإنسان . ولا أملك نفسي ، حين أرى قرداً ذكياً يشعر ويكاد
ينطق ، أن أقول لنفسى : يا عبد الرحمن ، هذا ابن عمك !
أنا أو من بأن حالة ما لا تستمر إلى الأبد ، لا في الحيوان ، ولا في النبات ،
ولا في الإنسان ! وأؤمن أن كل شيء قابل بطبيعته للتطور . وأرى
أن التطور التدريجى هو أوسع قاعدة تحكم ما أعرف ، وإن كنت لا أنكر
أنه قد تتبدل أحوال الأمم أحياناً تبديلاً كلياً ، فكأنها تخلق من جديد .
وتدخل عالماً محدثاً ، (١) . »

وبهذا أوصل المؤلف ، صاحب هذا النص (ابن خلدون) ، إلى أنه
« بشر ، بالتفسير المادى للتاريخ ، وآمن بتطور كل شيء وانتقاله إلى
حالة أخرى ، حتى الأمم وكأنها تخلق من جديد ، وتدخل عالماً محدثاً ،
وهى حال المقابل والقيض ! »

كما أوصله إلى أنه يرى كما رأى « ماركس » - لا كما رأى « فبشت » ،
و « هيجل » ، في انتقال الشيء إلى قضيضه - أن الانتقال أو التطور
يكون تدريجياً ، ثم « أنه قد تتبدل أحوال الأمم أحياناً تبديلاً كلياً »
- أى يكون فجأة واقلاباً وثورة ! !

(١) « رجل في القاهرة » : ص ٦٩ - ٧٠

ابنائه بحبوانية الجسد وكفر بالإنسانية الانسانية ومخالفة :

وبعد فالماركسية مذهب فلسفي قصد إلى إيجاد توازن في العلاقة بين أصحاب رؤوس الأموال والعمال ، فخرم كلا الطرفين من الملكية ، وفرض قيام « وصاية » عليهما سيمها « الدولة » ، ووكّل أمر مباشرة هذه الدولة والتصرف في شئون الوصاية إلى حراس هذا المذهب وهم المريدون له . وبذلك نزع من صاحب رأس المال ماله ، ومن العامل حريته في العمل ، ووضع المال كله كما وضع التوجيه في العمل بيد الدولة وحدها . وأصبح كل من صاحب رأس المال (سابقاً) ومن العامل عنده سابقاً أيضاً) - في حاجة إلى أن يعيش ؛ في حاجة لأن يأكل ١١١ واتخذت الفلسفة الماركسية من هذا الوضع - وهو الحاجة للملء الأكل وملء المعدة ، - فرصة إلى أن ترى هدف الحياة الإنسانية في الأكل وملء المعدة وحده ، دون هدف آخر وراؤه . وبذلك بالغت في قيمة هذا الهدف الأرضي الحيواني ، كما شددت في إنكار ما وراؤه من هدف آخر فوق الحيوانية . وتبع ذلك إنكار الدين ، وإنكار الفلسفة المثالية وأصبحت التضحية وإنكار الذات ، وأصبح الصبر على الشدائد والرضا بالقدر عند العجز عن الدفع ، وأصبحت الأخوة في الوطن أو في الإنسانية - معاني جوفاء لا مدلول لها وأصبحت الدعوة إلى الله والقيم الذاتية - كمصدر لإشباع التوجيه البشرية عامة - دعوة إلى التخدير ١١

. شجعت الفلسفة الماركسية الحيوانية في جميع جوانبها شجعتها في امتلاء المعدة ، وفي إشباع الرغبة الجنسية في أية صورة . وفي احتقار العقل ، وازدراء الطبقة المثقفة . وأغرّت الطبقة العامة بأن « الدولة » دولتهم ، حتى تضمن ولاء الكثرة العددية في الجماعة الإنسانية لنظامها .

وواقع الأمر : أن جميع الأفراد في النظام الشيوعي أجراء ، ولكن لا حرية لهم في قبول العمل أو في اختياره ١١ هم جنود محاربون ، ولكن لا في سبيل الوطن أو في سبيل الله ، أو بدافع التضحية لذات التضحية ، وإنما هم مساقون بالدفع من الخلف ، والسوط في هذا الدفع الخلفي هو الذي ينطق ، دون التذكير بمعاني المجد ، والحرص على سلامة الوطن ١١ وجبهم في ظل هذا النظام أيضاً ، منتجون ، ولكن إنتاجهم إنتاج دكم ، أكثر منه إنتاج دكيف ، إذ تنقصهم الرغبة في العمل ، ويدفعهم إلى قبوله دخلاء المعدة ، والرغبة في ملأها فقط ١١

هذه هي الماركسية : .

عدوة الحياة الإنسانية . . وعدوة الدين والإيمان بالله ... وعدوة الماسكية الفردية .. وعدوة الحرية في الرأي ، وفي التعبير ، وفي العمل ، وفي نظام الحياة ، وفي بناء الأسرة ١١

التمليك الجماعي خداع ، والدولة ذات الطبقة الواحدة خداع ... الكل مسوقون ، والسائق حفنة من القادة ، ١ واتجاه السير في الحياة إلى : الممدة ، ، الممدة ، ، الممدة ، ١١ وبدل أن تعين أتباعها على أن يرفعوا رؤوسهم لينظر بعضهم بعضاً . تحملهم على أن يخفوا وجودهم حتى لا يرى الواحد منهم الآخر على حقيقته ... ثم عليهم ، ولهم أيضاً ، أن يتحسسوا بطونهم ، ويسمعوا إلى نداءها وحده ١١

الأفراد الشيوعيون مقضى عليهم بالفناء في صورة ما ، والدولة هي الباقية ... هذا هو شعار الماركسية في حياة الإنسان ١١ الدولة هي الحالة للأفراد ، وليس الأفراد هم عانعو الدولة ...

، إن كل واحد منا كالحلية في جسد المجتمع ، مثل كرة الدم البيضاء.

في الجسم ، تخرج تموت في معركة مع الملاريا ، ليعيش الجسم ويتغلب على المرض . إتنا في اندفاعنا في عمرا القصير لنحقق إرادة مجتمعا ، نحس بإرادة الكل ، .. نحس بأتنا نساهم في صحة الجميع وبقائه . ومن هنا كان إحساننا بالخلود ، لأن الكل (الدولة) خالد فعلا ، باق فعلا ، والذي يموت هو نحن الأجزاء الصغيرة ؛ كرات الدم التي يدافع بها جسم المجتمع عن نفسه ، (١) ١١

هذا هو تعبير الماركسية في نشراتها في الأدب العربي . . وهو تعبيرها

عن هدفها الأصيل : تموت الأفراد ، ويحيا المجتمع ١١

أى مجتمع يحيا إذا ماتت أفراد . . . في حياتهم ، وفي قبورهم على السواء ؟
أهو مجتمع العبيد ، أم مجتمع الإنسان الحر الكريم ؟ .

مع الأسف إنها لا تؤمن بالحرية ، ولا بالكرامة ، ولا بأمثال هذه المثاليات ، ١١ إنها لا تؤمن إلا بالجسد ، وبحيوانية الجسد ... وتكفر بإنسانية الإنسان وبخلاق الإنسان معا ، وهو الله جل شأنه ١١

السبوعية إفرسي في الجماعة وأماره بأس في التفكير الماركسي :
الدين يطلب د التوازن ، إذ يطلب العدل ، والفلسفة المثالية تطلب د التوازن ، إذ تطلب العدالة . . . والماركسية ترى أنها تطلب د التوازن ، إذ تطلب تملك الدولة دون الأفراد .

ولكن الفرق بين الماركسية من جانب ، وبين الدين والفلسفة من جانب آخر ..

• إن التوازن الذي تطلبه الماركسية هو د ملب الجميع ، لا يملك الجميع ، من كل شيء - من مال وإنسانية على السواء ١

(١) « الله والإنسان » : ص ١٢٢

• بينا التوازن الذي يطلبه الدين : هو التوازن في الفرد بين ثنائياته (١) ،

(١) هناك ثلاث عبارات وردت في تاريخ الفلسفة ، تعبر عن « التقابل » . وهي :
« التضاد » ، « الثنائية » ، و « النقيض » .

• وقد عرف التعبير بالتضاد : في الفلسفة الطبيعية القديمة ، واستخدمه « النظام » الفكر الأديب المعتزلي في الإسلام ، في الاستدلال على وجود الله فهو يقول : إن في هذا العالم أشياء متضادة بالطبع ، كالحار والبارد ، والياس والسائل ، والمظلم والمضيء ، وهكذا ، ولكنها مع ذلك مجتمعة ومقهورة على غير طباعها . فإذا كان الأمر كذلك فلا بد وأن يكون هناك قاهر لها ، قاهر لتلك الأشياء المتضادة ، وجامع بينها لتؤدي غاية سامية . وإذن تكون تلك المضادات قد جرى عليها القهر ، وما كان كذلك فهو ضعيف وقاهره قوى ، وضعفه دليل حدوته فإذا كان المجهور حادناً فاقاهر هو القديم .

• وعرف مبدأ « الثنائية » : في الفلسفة الأرسطية ، بين الصورة والمادة ، وإن كان عرف قبله عند أستاذه « أفلاطون » بين المثال وظل المثال . واسكن أمر هذه الثنائية كان أوضح عند « أرسطو » منه عند « أفلاطون » .

• ومبدأ « النقيض » : فهم أعمق لمبدأ الثنائية ومبدأ التضاد . فالتضاد استخدم كبداً للتقابل بين الأشياء ، أي أن شيئاً من الأشياء يقابل شيئاً آخر منها ، وهكذا أشياء هذا العالم متقابلة في ذاتها . ومبدأ الثنائية لم يقف بالتقابل عند علاقة الأشياء بعضها ببعض ، كبداً للتضاد ، بل تجاوز ذلك إلى أجزاء الشيء الواحد ، وأصبح هناك في الشيء الواحد تقابل بين أجزائه ، كالتقابل بين النفس والجسم في الإنسان . وهناك فرق آخر بين التضاد والثنائية ، هو أن التضاد « جامد » ، يكشف فقط عن وجود تقابل بين شيئين لا يصير أحدهما ولا يتحرك نحو الآخر ، والثنائية كما تكون على هذا النحو ، تكون بين أمرين متقابلين في ذاتهما ، ولكن يسمى ويتحرك أحدهما نحو الآخر ، كالممكن والواجب . أما النقيض فهو ليس بين أجزاء الشيء الواحد ، وإنما في طبيعته الواحدة ، على أن يكون أحد طرفيه قائماً بالفعل والآخر يتحول إليه الشيء كاية ، بعد أن ينهب هذا القائم بالفعل وينفى . ومن هنا كان « النقيض » مبدأ يقوم على الحركة ، ويستلزم الصيرورة في الشيء الواحد صاحب الطبيعة الواحدة . وهو لهذا تطور في مبدأ الثنائية ، التي هو بدوره تطور لمبدأ التضاد .

• والمبادئ الثلاثة : التضاد ، والثنائية ، والنقيض ، استخدمت في بحث الميتافيزيقا للاستدلال على وجود العلة العامة للكون ، وفي بحث الدين للاستدلال على وجود الله . وأورد مبدأ النقيض بأن استخدم أولاً في الاستدلال على ساقية وجود العقل ، وعلى استقلاله في الوجود عن الحس ، ثم وقف الاستدلال به عند الحس ، دون العلة العامة في الميتافيزيقا ، ودون الله في الدين ، ودون العقل في الفلسفة العقلية . وانتهى أمره لبيان أن الأشياء المحسة تصير إلى تقيصها في استمرار ، وأن طابع العالم التغير والتحول من طرف إلى مقابله تماماً ، وأن ما فيه لا يخضع لثبات مجال ، سواء كان شيئاً ، أو قيمة ، أو جماعة .

وفي المجتمع بين طبقاته ، بحيث يكون للفرد الحرية ولكن في نطاق الإنسانية ، ويكون في المجتمع تفاضل ولكن في غير طغيان .
والتوازن الذي تطلبه الفلسفة المثالية أن تكون للدولة قيمة عليا ، ولكن يكون الفرد مع ذلك هو صانع الدولة والمجتمع معاً . ولذا يجب على الفرد أن يكون عضواً حراً في المجتمع ، وعلى المجتمع أن يصون حريته ويرعى مصالحه .
فتوازن الدين والفلسفة . . . توازن توزيع ، و د وتقابل ، ، لا توازن
د سلب ، ثم د تسخير ، ١١

إن د الثنائية ، أو د النقيض ، موجود مع الإنسان نفسه . . . وأحد طرفي د الثنائية ، هو أحد طرفي د النقيض ، فيه ، و د الاستمرار ، في البقاء في أحد الطرفين د خروج ، عن طبيعة الشيء صاحب الثنائية .
للإنسان نفس وجسم ، وفيه الاستعداد للحياة والفناء ، وعنده
د الإمكان ، لأن د ينتقل ، من أحد الطرفين إلى آخر . ولكن الحكم عليه بأن يبقى في طرف الجسمية وحدها ، أو طرف النفسية وحدها ، كالحكم عليه بأن يبقى في طرف الحياة وحدها فلا يجوز عليه الموت ، أو بأن يبقى في طرف د العدم ، وحده فلا يرى الوجود وحياة الموجودين .

والمجتمع كالفرد له ثنائية ، وثنائيته من خصائص طبيعته . . . فليس أفراداً متساوين في د قيمة ، ما . جسمية ، أو نفسية ، أو إنتاجية . وكذا في القيم العرضية كالفن والمعرفة . وإذا كان أفراداً مختلفين ، فهناك تقابل فيه ، والتقابل هو الثنائية . . . هذه هي طبيعة المجتمع ، فن الانحراف عن طبيعة المجتمع إذن . أن يلغى فيه التقابل ، أو الثنائية ، لأنها من طبيعته . من الانحراف أن يلغى فيه التفاضل ، كما أنه من الانحراف عن طبيعته أن يترك فيه أحد طرفي التقابل يطغى على المقابل . ووجود التقابل في المجتمع

لإذن خاصة من خواص طبيعته ، وطغيان طرف فيه يعبر عن انحراف عن طبيعته أيضاً .

فحكم الماركسية على بقاء المجتمع في طرف واحد من طرفي ثنائه ، وعلى أن في هذا البقاء خيره الدائم يخالف لطبيعة الشيء صاحب الثنائية ، وبالتالي يخالف لمبدأ « النقيض » الذي قامت عليه .

إن استقامت الثنائية في تعادل طرفيها ، لا في إلغاء طرف منهما . و « النقيض » لا يكون تقيضاً إلا إذا بقي له « إمكان » أن يدور بين شيئين متقابلين ، وليس في تجميده في طرف واحد ، وإلا لآلئى نفسه ولم يصبح تقيضاً .

ولإذن . « التوازن » هو علاج الانحراف ، و « العدل » هو وسيلة عدم الانحراف أما « الإلغاء » فهو انحراف آخر في المجتمع . وسيلفى المجتمع الإنسانى حتماً ما طرأ عليه من انحراف ، ولو بعد حين ، لأنه ليس من طبيعته . وستزول الشيوعية ، صاحبة نظام الطبقة الواحدة ، من حياة المجتمع الإنسانى ، لأنها انحراف فيه وخروج عن طبيعته .

وطبيعة أى شيء لا بد أن تكافح ما يتنافر معها . وجعل الجماعة الإنسانىة إذن ذات طبقة واحدة — كما يدعو النظام الشيوعى — يدل على إفلاس في سياسة الجماعة ، وهو كذلك أمانة يأس في التفكير الماركسى .

الماركسية تنتظر الشيوعية :

الماركسية تؤمن بمبدأى « النقيض » و « التغير » : وتستعين بأحداث التاريخ الاقتصادية فى التنبؤ بصيرورة العالم كله إلى الشيوعية . فإذا صار العالم إلى الشيوعية ، أى إذا تم انتقال الثروة من : المَلِك . . . إلى الإقطاع . . . إلى الرأسمالية . . . إلى الدولة — عندئذ تكون قد تمت « دورة » الانتقال فى التملك .

وبما أن طبيعة كل شئ ، له ثنائية ، أو هو يحمل فى نفسه نقيض نفسه ، أى له إمكان الانتقال من حال وصل إليها إلى حال آخر معارضة ومقابلة له — فـ « إمكان » استئناف الانتقال من « تملك الدولة » ، أى من النظام الشيوعى ، إلى تملك الأفراد ، قائم ومحتمل . والماركسية التى أقامت الشيوعية — بناء على ذلك — عليها أن ترقب هى نفسها زوال الشيوعية ، وفناءها فيما يقابلها ، وهو تملك الأفراد . وعندئذ لا بد للعالم من أن تستأنف « دورة » أخرى فى اقتناء الثروة وتمليكها ، ولكنها عندئذ دورة عكسية ، أى تبتدىء من « الدولة » المالكة ، إلى الأفراد من جديد .

واستئناف العالم لدورة أخرى أمر حتمى ، إلا إذا كانت الماركسية-تؤمن بنهاية العالم كله ، وعندئذ يبقى النظام الشيوعى إلى فناء العالم . لكنها تؤمن بالخلود للطبيعة المحسة ، لأرض هذا العالم وما عليه من موجودات ، وليس لله ولا للشل العليا . فإيمانها بخلود الطبيعة من جانب ، وب « الانتقال » المستمر من حال إلى حال فيها من جانب آخر ، يؤذن- حتماً بهزيمة الشيوعية فى كفاح الطبيعة ، وكفاح الوجود صاحب الثنائية -

الاسلام :

أما موقف الإسلام — من بين الأديان السماوية خاصة — في «توازن الجماعة» في الجانب الاقتصادي وفي تمليك الثروة ، فقد وضع مبدأ «الميراث» — بين جملة من المبادئ — لضمان هذا التوازن . إذ الميراث تفتيت لرأس المال ، وهو بذلك يحول دون وقوعه في يد قلة تحتكره ، وبالتالي يحول دون طغيان الرأسمالية . ومن جانب آخر هو تمليك لد الأفراد ، لا للدولة وبذلك يحول دون حرمان الأفراد من التملك ، كما يحول دون إذلال الأفراد لما يسمى «الدولة» .

ولم يعرف لمبدأ من مبادئ الإسلام أن له هذا التحديد «الرياضي» في الدقة التي لا تقبل الاحتمال بحال ، مثل ما عرف لمبدأ الميراث . فقد جاء في سورة واحدة — هي سورة النساء ، وجاء في جملة من الآيات هي ثلاث (١) ، وجاء في صيغة تحديد «الحساب» ، (علم العدد) . هذا التحديد : في السورة ، وفي الكمية والعدد ، وفي الصيغة — يؤذن بأهمية مبدأ الميراث وبأثره في المجتمع الإنساني .

وكما أن الميراث عامل في «التقليل» بسبب توزيع الأنصبة ، فهو قد يكون عاملاً في «التكثير» والزيادة بسبب ضم نصيب جديد إلى نصيب قائم فعلاً ، ولكن بحيث تعود هذه الزيادة من جديد عن طريقه نفسه (أى الميراث) أيضاً إلى «التقليل» .

فإذا وصل الحال في «التقليل» إلى درجة دنيا لا يتفجع فيها بالمال

(١) آيات : ١١ ، ١٢ ، ١٧٦ من سورة النساء . وهذه ملاحظة يشكر عليها فضيلة الأستاذنا الأكبر المرحوم الشيخ محمد شلتوت .

الموزع ، يتدخل مبدأ آخر جاء به الإسلام : وهو مبدأ « التخارج »
أو « الاستبدال » .

وأما موقف الإسلام من « القيم » في حياة الإنسان : فآخر « قيمة »
في نظره ، هي « شهوة البطن » ، و « شهوة الفرج » إن كانت شهوة
البطن والفرج تعتبر قيمة ! !

الإسلام يؤكد « إنسانية » الإنسان ، ويرتفع بها فوق حيوانيته
ويؤكد بالتالي القيمة العليا في الوجود كله ، وهي « خالق » هذه الإنسانية !
الإسلام لا يرى أن الإنسان تخلقه الأرض ، أو يخلقه المجتمع ، وإنما خالقه
هو خالق الأرض والمجتمع ، وهو الله . . . والإسلام بهذا يقابل الماركسية تماماً.
والتحول المقبل للماركسية ، في جانب القيم — تطبيقاً لمبدأ « النقيض » —
سيكون إلى الإسلام ، دين الإنسان الفرد ، ودين المجتمع ، ودين القيم .
إن الانحراف عن « التوازن » في الجماعة ذات الإيمان بالله ،
أو صاحبة الفلسفة المثالية ، لا يرجع إلى ضعف ذاتي في قيمة الدين ،
كدين ، أو في قيمة التفكير المثالي . . . وإنما يرجع إلى ضعف في قوة
الإنسان التي تصاحبه ، سواء أكانت قوة السلطة التنفيذية ، أو تلك القوة
التي تتمرس على فهمه وعرضه . كما أن بقاء النظام الشيوعي حتى اليوم
— مدة لا تبلغ نصف القرن — وهي مدة قصيرة في تاريخ أية جماعة
إنسانية ، لا يعود إلى القيمة الذاتية لـ « السلب » ، و « التسخير » .
فيه ، أي سلب ملكية الأفراد جميعاً وتسخير الأفراد جميعاً وجعلهم
أجراء من أجل لقمة العيش وإنما يعود بقاء هذا النظام حتى هذه
اللحظة إلى القوة الحارسة التي تصون هذا النظام وتسنده ، وإلى اليقظة «

المشله فى نظام المخابرات والجهاز السرى الدقيق ، ذلك الجهاز الذى تعددت دراجاته ، وتنوع إلى أنواع مختلفة ۱۱۱

أما تقدم الصناعة ، الثقيلة ، والبحث العلمى فى الذرة ، فى روسيا السوفيتية بعد الحرب العالمية الثانية - لجأة وفى غير انتظار - فيرجع إلى استغلال ، العقلية الألمانية العلمية ، التى وقعت فى الأسر بعد هزيمة الألمان ، والتى نمت من قبل فى ظل نظام البحث الألمانى - وهو نظام يقوم على الحرية ، وعلى احترام الإنسان ، وتقدير الفرد . هو نظام ، المثالية ، الألمانية ، وعقلية ، الواجب ، فى السلوك العلمى للألمان . ولا يرجع هذا التقدم بحال فى بادىء الأمر إلى وجود ، العقلية الخالقة ، وتطور هذه العقلية بين أتباع النظام الشيوعى ۱۱ إذ هو نظام يدفع إلى كمية الإنتاج دون كيفية ، ونظام يمجّد العمل بالساعد على العمل عن طريق الفكر . على أن التقدم العلمى المادى يتوقف قبل كل شىء على ، المعمل ، وأجهزته ، ولا يدل بحال على أن العقلية التى ترصدت حركات الاختبار ، فى المعمل قد بلغت مستوى الإنسانية فى خصائصها ، فى حبها للسلم والخير ، وأنه قد توفرت لها الحرية الفردية فى الرأى والقول والاعتقاد ، وتوفرت لها الكرامة . فى النفس ، والملك ، والعرض ، والبشرية ، بحيث لا تنتهك حرمتها .

والآن نرى أن التجديد فى الفكر الإسلامى فى الوقت الحاضر ، يعيش فى التفكير الغربى الذى خلقه القرن التاسع عشر ، وينقل منه مالا يفيد التوجيه فى الشرق الإسلامى

• ينقل منه آراء المستشرقين الصليبيين فيما يصور الإسلام على أنه رسالة بشرية لمصلح إنسانى ، أو قائد ناجح ، يرتبط اعتبارها بوقت حياة هذا المصلح

• أو ينقل منه آراء بعض المدارس اليسارية والإلحادية ضد الدين عامة .

ونرى أن د المجددين ، في الفكر الإسلامى الحديث فى الشرق ، أتباع مرددون ، وليسوا أصحاب حكم ونقد . . . تدفعهم رغبة التردد وسطحية الفهم ، أو يدفعهم الاحتراف ، إلى ترديد ما يرددون ! وهم - لآى واحد من هذه الأسباب - ليسوا أصحاب فلسفة ، ولا أتباع مدرسة فلسفية خاصة ، لأنه تنقصهم الذاتية ، فى بناء الفكر ، و د تقده .

والأدب العربى المعاصر ، بوجه خاص ، يعانى أزمة د انفصالية ، فى التعبير عن الحياة المعاصرة ، وعن الفكر والتوجيه القائم فيها . وذلك لفقد هؤلاء المجددين استطاعة د الهضم ، للغريب ، وبجانب كونهم يعيشون فى د ماضى ، الآخرين وهم يوهموننا دوما أنهم يعيشون فى حاضر الحياة ، وبجانب كونهم يعيشون على د البقايا ، التى فقدت اعتبارها فى الاتجاهات الإنسانية المعاصرة لدى هؤلاء الآخرين رغم أنهم يطلبون منا أن نترف لما يقولون بأنه : د جديد ، وبأنه صاحب قيمة !!!

الإصْرُ، للاح الديني

حقيقة الاصلاح الدينى فى الاسلام :

نعنى بـ ، الإصلاح الدينى ، فى مجال الإسلام :

● محاولة رد الاعتبار للقيم الدينية ، ورفع ما أثير حولها من شبه وشكوك ، قصد التخفيف من وزنها فى نفوس المسلمين . . .

● ونعنى به كذلك محاولة السير بالمبادئ الإسلامية ، من نقطة الركود التى وقفت عندها فى حياة المسلمين ، إلى حياة المسلم المعاصر ، حتى لا يقف مسلم اليوم موقف المتردد بين أمسه وحاضره ؛ عندما يصبح فى غده .

ويخرج عن نطاق هذا الفصل - د الإصلاح الدينى ، - فى البحث ، تلك المحاولات الفكرية التى يدعى القائمون بها أنها إصلاح أو تجديد فى الإسلام ، وهى فى واقع أمرها د إخضاع ، الإسلام للون مغين من التفكير ، أجنبي عنه ، سواء فى هدفه أو فيما يصدر عنه .

فالكشف عن القيم الذاتية للإسلام ، هو الأمانة التى اتخذناها طابعاً لما سميناه د الإصلاح الدينى ، .

ولا نقصد بهذا الكشف د الدفاع ، عن الإسلام ، لأن هذا الدفاع قد يشترك مع حماس العاطفة ، فيؤثر على القيمة الذاتية للإسلام . . . وإنما نبنى لحسب : مدلول هذا د الكشف ، من فصل ما يتصل بالإسلام ، من تحريف فى التأويل ، أو غموض فى التفسير ، أو ركود فى الفهم .

والإصلاح الدينى فى مجال الإسلام - بهذا المعنى . . . ذو صلة وثيقة بالعصر الذى يتم فيه ، وبالمفكر الذى يقوم بمحاولته ، وبظروف الحياة التى عاش فيها هذا المفكر .

والإصلاح الدينى بالمعنى السابق - كمحاولة فكرية ، وفى صلاته هذه - يغاير الحركات الدينية الأخرى التى تعتمد على د تبسيط ، تعاليم الإسلام

وتقريبها من العقلية الشعبية ، كما يغير تلك المحاولات التي تسير في دائرة تفسير خاص لتعاليم الدين ، أو تلتزم منهاج مدرسة خاصة من مدارس الفقة ، أو مذاهب الكلام في العقيدة .

• والإصلاح الديني - بعد هذا - تفكير ومنهج ، يقوم على نقد وبناء ، ويخلص إلى اعتبار ، قيمة واحدة ، هي قيمة الإسلام في التوجيه الإنساني .

* * *

ونحن في عرضنا للفكر الإسلامي الحديث ، نعرض له في فترة تمتد قرابة قرن كامل ؛ من منتصف القرن التاسع عشر إلى بداية النصف الثاني من القرن العشرين . وبهذا التحديد ، سوف تقصر البحث في الإصلاح الديني على هذه المرحلة ، وبالأطباع الذي وضعناه من قبل وهذا وذاك يدعونا إلى استعادة ما كان عليه تفكير القرن التاسع عشر في الغرب والشرق وما ساد فيه من اختلال توازن القوى الفكرية ، والمادية ، والسياسية والاجتماعية ، بين الشرق والغرب .

لقد كانت ظروف القرن التاسع عشر ، بما تم فيه من استعمار الغرب للشرق الإسلامي ، وبما ساد فيه من التفكير الوضعي الواقعي لدى الغربيين من جانب ، وبما ظهر من ضعف الشرق اجتماعياً ، وسياسياً ، ومن سيطرة التواكل ، على حياة الإنسان فيه من جانب آخر - داعية إلى إيقاظ بعض المفكرين المسلمين ، وحافزة لهم على دراسة ما يجب أن يكون عليه موقف الشرق الإسلامي إزاء :

• السلطة الاستعمارية الصليبية في بلاد الشرق .

• وإزاء هذا التفكير الغربي المادي الإلحادي ، وما عساه أن يحدثه من أثر سلبي يزيد في ضعف المسلمين .

• وأخيراً إزاء الضعف المتعدد الجوانب ، والذي طال عليه الأمد ، واستحوذ على نفس الفرد والجماعة ، في الشعوب الإسلامية .

والإسلام في نظر هؤلاء المفكرين المسلمين ، أداة الربط القوية بين الجماعات الإسلامية ، كما أنه المصدر الأول لاستعادتهم من جديد قوتهم ، نحو ما كانت لهم هذه القوة يوم أن سادوا ، ولم يخضعوا لغير الله وحده .

أيقظ الاستعمار الغربي الصليبي بعض المفكرين المسلمين ، ووجههم لأن يكونوا دعاة ضد سلطته في أية بقعة من بقاع العالم الإسلامي . ودعوتهم دعوتهم لأن يعتمدوا على د الإسلام ، كوسيلة أولى في إيقاظ شعوب منطقة الشرق الإسلامي ضد هذه السلطة الدخيلة ، التي تصحبها روح د الانتقام ، من المسلمين منذ أن انتصروا على الصليبيين في القرن الثالث عشر ، وفي جميع قوى هذه الشعوب على العمل على تطهير البلاد الإسلامية منها . ودعاهم اعتمادهم على الإسلام إلى أن يغيروا في صورة عرضهم إياه ، أو إلى أن يقربوا ويلتصموا بين تعاليمه وبين أهداف الحياة القائمة إذ ذاك دعاهم ذلك إلى أن يكشفوا عن الإسلام : مصدر قوة ، وغاية في نفسها ، مصدر قوة في الحياة ، وغاية للحياة كذلك . والمسلمون إذا عاشوا به عاشوا أقوياء ، وإذا عاشوا من أجل هدف ما عاشوا من أجل الإسلام وحده ، لأنه رسالة الإنسان في الحياة وفي العالم الواقعي .

وظهرت في هذه الفترة ، على مسرح د الإصلاح الديني ، بالمعنى السابق شخصيتان إسلاميتان :

• إحداهما عربية سامية هي شخصية الشيخ محمد عبده

• والأخرى آرية هندية هي شخصية محمد إقبال . . .

وكلاهما عاش في القرن التاسع عشر ، وأدرك القرن العشرين .

وكلاهما حفظ القرآن الكريم ، ووقف على حياة الشرق بسبب ميلاده وتوطئه فيه ، ورأى حياة الغرب بالارتحال إليه وبالإقامة فيه فترة من الزمن . وكلاهما مال إل التصوف ، ورأى في التصوف رفعة النفس الإنسانية وصفاءها ، وقوة احتمالها لإزاء الأزمات والأحداث .

إلا أن أولهما كان يعنى من الثقافة الإسلامية ، بقدر ما كان الثانى يعنى من التفكير الغربى . ومارس أولهما أيضاً الفكر الإسلامى فى دراسته وتدريسه وبمبحثه ، بقدر ما مارس الثانى دراسة الفكر الغربى وبمبحثه . وأولهما أدرك مطلع القرن العشرين ، والثانى عاش إلى ما يقرب من نهاية نصفه الأول .

دُفع الشيخ محمد عبده - عن طريق جمال الدين الأفغانى - إلى مواجهة الاستعمار الغربى وما صحبه من صليبية الغرب فى تشويه الإسلام وتحريفه ، ومن نشر هذا التحريف والتشويه بين قادة الغد من المسلمين .

ودفع محمد إقبال - عن طريق الشقيف والمخالطة للغربيين - إلى مواجهة الفكر المادى الغربى ، وما قام عليه من إلحاد ، وما له من أثر على المسلم المعاصر فى توجيهه وفى علاقته بإسلامه .

واضطر كلاهما إلى أن يكشف عن د قيمة ، الإسلام فى دفع المؤمنين به إلى الحياة والعمل فيها ، وقيمته فى نظرتة وتصويره للحياة الإنسانية ، فى مواجهة الصليبية الغربية وأهدافها تارة ، أو فى مواجهة الفكر المادى الغربى الإلحادى تارة أخرى .

محمد عبده ، ومحمد إقبال ، كلاهما قام إذن بمحاولة فكرية إسلامية ، أو بحركة إصلاحية فى تعديل المفاهيم الإسلامية ، قصد منها بيان القيمة

الأيجابية في توجيه الإسلام . وكلاهما دفع إذن إلى هذه المحاولة تحت ضغط عامل خارجي : أحدهما - وهو الشيخ عبده - تحت ضغط الاستعمار الصليبي وسلطته ، والثاني - وهو محمد إقبال - تحت ضغط الفكر المادي الطبيعي وسيادته في أوروبا ، وانتشار الدعوة إليه في الهند خاصة في ذلك الوقت عن طريق السيد أحمد خان والشاعر التركي توفيق فسكت - من دعاة مذهب « أوجست كومت » ، في حركة التجديد الإسلامي في تركيا وكلاهما أخلص في محاولته ، وبذل مجهوداً مشكوراً فيها .

إلا أن محاولة محمد عبده تعتبر قريبة من منطق الثقافة الإسلامية ، بينما محاولة إقبال تعتبر قريبة من منطق التفكير الغربي . وليس معنى ذلك أن أحدهما أقرب إلى روح الإسلام والثاني إلى روح الغرب ، ولكن معناه : أن طريقة التفكير يغلب عليها الطابع الغربي في الجدل ، وفي تحديد الالفاظ والعبارات ، وإثارة السؤال والإجابة عنه عنده واحد . بينما طابع التفكير في الشرق ، واستخدام أسلوب اللغة ، وأسلوب المناقشة فيه يسيطر عند الآخر .

وقد عجلنا في فصل من فصول هذا الكتاب ، بعرض المحاولة الفكرية الإصلاحية التي قام بها الشيخ عبده ، بعد الحديث عن جمال الدين الأفغاني ، للصلة الوثيقة بينهما . إذ تكاد تعتبر حركة كل منهما مكملة لحركة الآخر ، فوق أنه يربطهما رباط واحد ، هو مواجهة الاستعمار الغربي مباشرة في سلطته . وفي تحريفه للإسلام عن طريق الاستشراق . وهذا الرباط يعتبر بمثابة الدافع والغاية معاً ، فيما ينسب إليهما من تفكير ومحاولة إصلاحية .

أما حركة إقبال الفكرية فقد جاءت متأخرة في الميلاد ، بعد قيام الاستعمار الغربي الصليبي في الشرق الإسلامي وتمكنه منه ، وبالأخص

في الهند وفي مصر ، بزمان طويل . وهي بالآخرى حركة واجهت اتصال الغرب الفكري بالشرق ، عن طريق الاستعمار ، دون أن تواجه هذا الاستعمار مباشرة . ولهذا لا تعتبر استمراراً لحركة الشيخ عبده ، وإن اعتبرت مشاركة لها في الهدف .

محمد إقبال :

أبرز ما لإقبال (١) من إنتاج يصور محاولته الفكرية الإصلاحية

(١) ولد في سيالكوت بالبنجاب عام ١٨٧٣ ، في عائلة تعيش على الزراعة ، ترح جدها الأكبر عن كشمير .

تلقى إقبال تعليمه في طفولته على أبيه ، ثم أدخل مكتباً ليتعلم القرآن . ثم التحق العبي بمدرسة بمئة الاسكتلندية في سيالكوت ليكون في رعاية صديق لأبيه يدرس فيها ، هو مولانا مير حسن ، وكان أستاذاً أدبياً متضلماً في الأدب الفارسية والعربية . وبعد أن حصل على شهادة الكلية الاسكتلندية بدرجة ممتاز ، التحق بكلية الحكومة بلاهور حيث أتم دراسته . وهناك وتلمذ على المستشرق الكبير : سير «توماس رانولد» ، ومن هذه الكلية حصل على درجتين علميتين كبيرتين . وبعد أن أتم علومه في هذه الكلية : اختير لتدريس التاريخ والفلسفة في الكلية الشرقية بلاهور ، ثم لصب لتدريس الفلسفة واللغة الإنجليزية بكلية الحكومة التي تخرج فيها . وفي عام ١٩٠٥ التحق إقبال بكبردج (في إنجلترا) ، ثم بهدلبرج (في ألمانيا) ، ثم بميونخ (في ألمانيا) - حيث حصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة بعد أن قدم رسالته عن « تطور الفكرة العقلية بابران » . وفي سنة ١٩٠٨ حصل على درجة في القانون ، وفي هذه السنة عاد إقبال إلى وطنه .

ومع أن إقبال كان شاعراً وفلسوفاً ، إلا أنه لم يقطع صلته بالسياسة ، فكان عضواً بالمجلس التشريعي بالبنجاب . وذهب إلى لندن ليعترك في عامي ١٩٣١ ، ١٩٣٢ في مؤتمر الدائرة المستديرة . وكان رئيساً لحزب مسلمي الهند ، كما كان مراقباً لمؤتمر (إله آباد) التاريخي ، ورئيساً لجمعية حماية السلام ، التي كانت تشرف على عدد من المؤسسات . ومات إقبال في ٢١ أبريل سنة ١٩٣٨ ، ودفن بلاهور .

وإقبال هو أول من نادى بضرورة اتصال المسلمين عن الهندوس ، وبوجوب تكوين دولة خاصة بهم يستطيعون فيها أن يظهروا روعة الإسلام ، وأن يحيا الحياة التي تتمشى مع الدين الخفيف . ومنذ أن أعلن إقبال هذه الفكرة في عام ١٩٣٠ أصبحت الهدف الرئيسي الذي جاهد =

محاضراته الست التي دعى لإلقائها في مدارس سنة ١٩٢٨ ، وأكملها من بعد ذلك في : إله آباد ، وعليسكره ، وعنوان لها : تجديد الفكر الديني في الإسلام، The Reconstruction of Religious Thought in Islam . وفي هذه المحاضرات ، يمكن للقارىء أن يقف على الدوافع التي دفعت لإقبال لمحاولته الفكرية الإصلاحية . . . وعلى العوامل التي أثرت عليه في صياغة تفكيره . . . وأخيراً على الفكر الرئيسي التي تتكون منها فلسفته الإصلاحية .

دوافع الإصلاح :

هناك شيء واحد في جملة دفع لإقبال ، إلى تفكيره الإصلاحى . هناك تخلف المسلمين عن المشاركة في السيطرة على الطبيعة والواقع ، وفي القوة المادية والاقتصادية ، بجانب القوة الروحية الدافعة التي في الإسلام . . . هناك الفهم الخاطئ من المسلمين للإسلام ، نفذ إليهم بمخالطتهم لغيرهم ، وتمكن منهم بسبب ركودهم وتوقفهم في تدبر معنى الإسلام . . . هو فهمهم أن هذا العالم الطبيعي الذي يعيش فيه يجب أن تتصرف ، وأن المادة ، شر يجب تجنبها . . . هناك الصوفية الإيرانية - كما يقول إقبال - هي التي أبعدت المسلمين عن حياة الإنسان المسيطر على الطبيعة والواقع ، و لإقبال ، من أجل هذا ، يريد أن يدفع المسلم من جديد إلى العمل

== ملأوا شبه القارة لتحقيقه ، إلى أن تم لهم ذلك في أغسطس ١٩٤٧ ، بعد نضال مرير متواصل اشترك فيه جميع المسلمين تحت قيادة القائد الأعظم محمد علي جناح . (منقول عن كتاب : محمد إقبال - نشر سفارة الباكستان في القاهرة سنة ١٩٥٦) .

ويذكر الأستاذ السيد أبو النصر أحمد الحسيني أن أجداد إقبال كانوا من البراهمة ، وأسلم أدهم عند اتصاله بصوفي مسلم صادق - ص ٢ ، هامش «تجديد الفكر الديني في الإسلام» الترجمة العربية .

وعدم التواكل... يريد أن يدفعه عن طريق الإسلام نفسه إلى فهم أن العالم الذي نعيش فيه ليس أمراً مغايراً تماماً للإنسان نفسه ، ولا بعيداً كل البعد عن روح الله ووجود ذاته المقدسة... يريد أن يدفعه إلى القوة ، وإلى الاحتفاظ بالذات والشخصية .

هذا هو العنصر الأساسي الذي دفع لإقبال ، إلى تفكيره الإصلاحى . وهو العنصر الذى يتجلى كثيراً فيما يتحدث عنه - من دوافع عديدة دفعته إلى هذا التفكير ، أو العنصر الذى يتضح فيها يجده القارىء منشوراً فى كتاباته وشعره . وهذه الدوافع هى :

• المسلم المعاصر : يتحدث لإقبال ، عن ظروف المسلم المعاصر ، كدافع من الدوافع التى حملته على الإصلاح . وهى ظروف الإنسان الذى يعيش مردداً بين قديم أصيل خصب ، لم يستطع بوضعه الحالى أن ينقله إلى الحياة كما يحيا غيره ، وبين جديد برّاق : لبريقه خداع يُسخى منه عليه...

يقول : « ظل التفكير الدينى فى الإسلام راكداً خلال القرون الخمسة الأخيرة . وقد أتى على الفكر الأوروبى زمن تلقى فيه وحى النهضة الإسلامية ، ومع هذا فإن أبرز ظاهرة فى التاريخ الحديث هى السرعة الكبيرة التى ينزع بها المسلمون فى حياتهم الروحية نحو الغرب ولا غبار على هذا المنزع ، فإن الثقافة الأوربية فى جانبها العقلى ليست إلا ازدهاراً لبعض الجوانب الهامة فى ثقافة الإسلام ، وكل الذى نخشاه هو أن المظهر الخارجى البراق للثقافة الأوربية قد يشل تقدمنا فنعجز عن بلوغ كنهها (١) .

(١) « تجديد الفكر الدينى فى الإسلام » ترجمة عباس محمود ، طبع دار التأليف والترجمة

والنشر ١٩٥٥ - ص ١٤

وهو يشير - بهذا المظهر الخارجى البراق للثقافة الأوربية - إلى الاتجاه العلمى الجديد ، وهو الاتجاه التجريبي المادى الذى ساد تفكير القرن التاسع عشر فله خطره - فى نظره - على المسلم المعاصر ، إذا لم يعرف هذا المسلم أن الإسلام يطلب « التجربة » فى المعرفة ، وإذا لم يعرف أن التاريخ الفكرى لأسلافه الأولين أفاد البشرية عامة باستخدام التجربة فى نطاق واسع للمعارف الإنسانية .

وهذا الخطر يمكن فيما ينطوى عليه هذا الفكر الجديد من إلحاد . ومن السهل أن ينخدع به كثيرون ، كما انخدع بالفعل به بعض الدعاة لله فى الهند ، والأحوط إذن - هكذا يرى إقبال - أن نعيد النظر فى تفكيرنا الإسلامى من جانب ، ونمحص هذا الفكر الجديد بروح مستقلة بقظة من جانب آخر :

« ومنذ المصور الوسطى ، وعندما كانت مدارس المتكلمين فى الإسلام قد اكتملت ، حدث تقدم لا حد له فى مجال الفكر . وكان من نتائج امتداد سلطان الإنسان على الطبيعة أن بعث فيه ذلك إيماناً وإحساساً جديدين بتفوقه على القوى التى تتألف منها بيئته . أظهرت وجهات نظر جديدة ، وحررت مرة ثانية المشكلات القديمة فى صدد التجربة الحديثة ، وظهرت مشكلات من نوع جديد ، ويبدو أن عقل الإنسان أخذ يشب عن طوق ما يحيط به : من زمان ، ومكان ، وعِليّه - وهى أخص مقولات الجوهريه إن تصورنا للعقل نفسه بسبيل التغيير ، نتيجة لتقدم التفكير العلمى . قنظرية « إينشتين » ، جاءت بنا بنظرة جديدة إلى الكون ، وقد فتحت آفاقاً جديدة من النظر إلى المشكلات المشتركة بين الدين والفلسفة .

« فلا عجب إذن ، أن نجد شباب المسلمين في آسيا وفي إفريقيا ، يتطلبون توجيهاً جديداً بعقيدتهم . ولهذا لا بد من أن يصاحب يقظة الإسلام تمحيصُ روح مستقلة لنتائج الفكر الأوربي ، وكشف عن المدى الذي تستطيع به النتائج التي وصلت إليها أوربا ، أن تعيننا في إعادة النظر في التفسير الديني في الإسلام ، ودلي بنائه من جديد إذا لزم الأمر . وأضف إلى هذا ، أنه لا سبيل إلى تجاهل الدعوة القائمة في أواسط آسيا - ضد الدين على وجه عام وضد الإسلام على وجه خاص - تلك الدعوة التي عبرت حدود الهند بالفعل . وبعض دعاة هذه الدعوة من أبناء المسلمين ، وأحدهم هو الشاعر التركي : توفيق فكرت ، وإني لأعزم في هذه المحاضرات أن أناقش مناقشة فلسفية بعض الأفكار الأساسية في الإسلام ، على أمل أن يتيح لنا ذلك على أقل تقدير : فهم معنى الإسلام فهماً صحيحاً بوصفه رسالة للإنسانية كافة ، (١) .

وبهذه المحاولة ، التي يريد « إقبال » أن يحاولها ، يستطيع الإسلام من وجهة نظره - أن يكون له اعتبار عام ، بوصف كونه رسالة للإنسانية كافة ، وعلى الأخص للسلم ، في الوقت الذي يسيطر فيه الطابع التجريبي على المعرفة الإنسانية . فهذه المحاولة ليست محاولة لإعطاء الإسلام قيمة عامة ، وإنما هي لكشف قيمته في نظر الإنسان التجريبي ، وهو الإنسان الغربي المعاصر ، وفي نظر المسلم الذي يعيش معه في وقته .

(١) المصدر السابق : ١٤ ، ١٥ : والأستاذ السيد أبو النصر الحسيني ، يؤرخ في هامش المصدر لهذا الشاعر : بأنه كان إلحادى النزعة ، وأنه بعد ركننا من أركان الاغلاب التركي اللاديني . الآخر . وقد توفي سنة ١٩١٢ ، (وقد ولد سنة ١٨٦٧) ، وتنصر ابنه في جلاسجو .

• الإنسان الأوروبي المعاصر : ولم يرض «إقبال» ، للمسلم المعاصر - بعد أن وضّح حاجته إلى تغيير وضعيته في الحياة - أن يكون صورة الأوروبي المعاصر ، كما رضى من قبل صاحب «مستقبل الثقافة في مصر» ، أن يكون المسلم في مصر صورة للأوروبي في السلوك والتفكير ؛ بل وألح فيه إلحاحاً ١١١ لم يرض «إقبال» ، ذلك ؛ لأن : «الرجل العصري بما له من فلسفات نقدية ، وتخصص علمي ، يجد نفسه في ورطة . فذهبه الطبيعي قد جعل له سلطاناً على قوى الطبيعة لم يسبق إليه ، لكنه قد سلبه إيمانه في مصيره هو» ، (١) ١١١

و «الإنسان العصري وقد أعشاه نشاطه العقلي ، كيف عن توجيه روحه إلى الحياة الروحانية الكاملة ، أى إلى حياة روحية تتغلل في أعماق النفس . فهو في حلبة الفكر في صراع صريح مع نفسه . . وهو في مظهر الحياة الاقتصادية والسياسية في كفاح صريح مع غيره . وهو يجد نفسه غير قادر على كبح أثرته الجارقة ، وحبه للبال حباً طاعياً يقتل كل ما فيه من نضال سام شيئاً فشيئاً ، ولا يعود عليه منه إلا تعب الحياة ، وقد استغرق في «الواقع» ، أى في مصدر الحس الظاهر للعيان ، فأصبح مقطوع الصلات بأعماق وجوده ، تلك الأعماق التي لم يسبر غورها بعد . وأخف الأضرار التي أعقبت فلسفته المادية هي ذلك الشلل الذي اعتري نشاطه ، والذي أدركه «هكسلي» Huxley وأعلن سخطه عليه ، (٢) .

«والاشتراكية الملهمة الحديثة - ولها كل ما للدين الجديد من حمية وحرارة - لها نظرة أوسع أفقا ، لكنها وقد استمدت أساسها الفلسفي

(١) المصدر السابق : ص ٢١٤

(٢) المصدر السابق : ص ٢١٥ ، ٢١٦

من المتطرفين من أصحاب مذهب هيجل « Hegel » ، قد أعلنت العصيان على ذات المصدر الذي كان يمكن أن يمدّها بالقوة والهدف
وهي (إذن ليست) بقادرة على أن تشفى علل الإنسانية ، (١) .

فالأوربي المعاصر إذن — سواء أكان من أصحاب الفلسفة العقلية ، أم من أصحاب فلسفة الحس والواقع ، أم من أنصار الاشتراكية الماركسية الملحدة — لا يجد لنفسه ، استقراراً ولا اطمئناناً ، وهو في قلق مستمر واضطراب ، إما مع نفسه أو مع غيره .

ومن أجل ذلك لا يريد « إقبال » ، للبسم المعاصر أن يكون في وضع الأوربي المعاصر . وإنما يريد له أن يبقى مؤمناً بإسلامه ، على أن يلائم نفسه مع أوضاع الحياة العصرية وأحوالها وأن يكون يقظاً لتلك التجربة الاقتصادية الجديدة (الاشتراكية الشيوعية) التي تجرّب على مقربة من آسيا الإسلامية ، وأن تفتح أعيننا على ما ينطوي عليه الإسلام من معنى ، وعلى مصيره ، (٢) .

● طبيعة الإسلام : و « إقبال » ، إذ لا يرضيه وضع المسلم المعاصر في الحياة ، ولا يريد له أن يكون كالأوربي في توجيهاته — يجد أن الإسلام ، كدين ، له من المزايا ما يدفع المصالح المفكر لتخيره . كصدر توجيه وإيمان . ولو أن الإسلام كان على خلاف ما سيبيّنه ، لما قام « إقبال » ، بحركته الفكرية فيما سماه : « تجديد الفكر الديني في الإسلام » . وهناك إذن حاجة ملحة لتغيير وضعية المسلم في حياته الحاضرة ، وليس هناك ما يدفع هذه الحاجة إلى الإسلام نفسه . ليس هناك « وضع » عنه في أداء مهمته .

(١) المصدر السابق : ص ٢١٦ — ٢١٧

(٢) المصدر السابق : ص ٢٠٧

والإسلام له جانب الدين ، وجانب آخر من العقائد والمبادئ الفردية .
فأما في جانب الدين فيرى د إقبال ، أن : « العالم اليوم قد أصبح مفتقراً
إلى تجديد بـسيكولوجى . والدين هو فى أسى مظاهره (وهو المظهر
الصوفى) ليس عقيدة فحسب ، أو كهنوتا ، أو شعيرة من الشعائر ،
هو وحده القادر على إعداد الإنسان العصرى إعداداً خلقياً يؤهله لتحمله
التبعة العظمى التى لا بد من أن يتمخض عنها تقدم العلم الحديث ، وأن
يرد إليه تلك النزعة من الإيمان التى تجعله قادراً على الفوز العظيم بشخصيته
فى الحياة الدنيا ، والاحتفاظ بها فى دار البقاء . إن السمو إلى مستوى
جديد فى فهم الإنسان لأصله ومستقبله : من أين جاء ، وإلى أين المصير —
هو وحده الذى يكفل له آخر الأمر ، الفوز على مجتمع يحركه تنافس
وحشى ، وعلى حضارة فقدت وحدتها الروحية ، بما انطوت عليه
من صراع بين القيم الدينية والقيم السياسية . والدين — كما بينت من قبل
من حيث هو سعى المرء سعياً مقصوداً الوصول إلى الغاية النهائية للقيم ،
فيمكنه بذلك أن يعيد تفسير قوى شخصيته — هو حقيقة لا يمكن
إنكارها ، (١) .

والإسلام — بما له من جانب آخر من العقائد انفرديه دون ما سواه —
يذكر د إقبال ، أنه وحده هو الذى يستطيع أن يقدم للمسلمين اليوم تلك
الديمقراطية الروحية التى هى منتهى غايته ومقصده

« إن الإنسانية اليوم تحتاج إلى ثلاثة أمور :

• تأويل الكون تأويلاً روحياً

• وتحرير روح الفرد

(١) المصدر السابق : ص ٢١٧ .

• ووضع مبادئ أساسية ذات أهمية عالمية توجه تطور المجتمع الإنساني على أساس روحي .

ولا شك في أن أوروبا في العصر الحديث قد أقامت نظماً مثالية على هذه الأسس ، ولكن التجربة بينت أن الحقيقة التي يكشفها العقل المحض لا قدرة لها على إشعال جذوة الإيمان القوى الصادق ، تلك الجذوة التي يستطيع الدين وحده أن يشعلها . وهذا هو السبب في أن التفكير المجرد لم يؤثر في الناس إلا قليلاً ، في حين أن الدين استطاع دائماً أن يهض بالآفراد ويبدّل الجماعات بقضها وقضيضها ، وينقلهم من حال إلى حال .

د إن مثالية أوربا لم تكن . أبداً من العوامل الحية المؤثرة في وجودها ، ولهذا أنتجت ذاتنا ضالة أخذت تبحث عن نفسها بين ديمقراطيات لا تعرف التسامح ، وكل هما استغلال الفقير لصالح الغني . وصدقوني أن أوربا اليوم هي أكبر عائق في سبيل الرقي لأخلاق الإنسان !

د أما المسلم فإن له هذه الآراء النهائية القائمة على أساس من د تنزيل ، يتحدث إلى الناس من أعماق الحياة والوجود ؛ وما تعنى به هذه الآراء من أمور خارجية في الظاهر يترك أثره في أعماق النفوس . والاساس الروحي للحياة عند المسلم هو إيمان يستطيع أقلنا استنارة أن يسترخص الحياة في سبيله . وبما أن القاعدة الأساسية في الإسلام تقول إن محمداً خاتم الأنبياء والمرسلين ، فإنه ينبغي أن نكون من أكثر شعوب الأرض في الحرية الروحانية . والمسلمون الأول الذين تخلصوا من الرق الروحي في آسيا الجاهلية ، لم يكونوا في وضع بحيث يستطيعون إدراك المعنى الصادق لهذا المبدأ الأساسي . فعلى المسلم اليوم أن يقدر وضعه ،

وأن يعيد بناء حياته الاجتماعية على ضوء المبادئ القاطعة (في الإسلام : كبدأ التوحيد ، وختم الرسالة . .) ، وأن يستنبط من أهداف الإسلام ، التي لم تتكشف إلى الآن إلا تكشفاً جزئياً ، تلك الديمقراطية الروحية التي هي الغاية الأخيرة للإسلام ، ومقصده ، (١) .

وفي وصية « إقبال » لمسلم اليوم : « فعلى المسلم اليوم أن يقدر موقفه . . . » في آخر هذا النص — تكمن فكرته الإصلاحية . فليست فكرته الإصلاحية شيئاً أكثر من محاولة لإعادة بناء الحياة الاجتماعية الإسلامية على مبادئ الإسلام نفسه : ما كان معروفاً منها بالضرورة ، وما يصح أن يتفقه فيه . كما تكمن الغاية من هذه الفكرة الإصلاحية ، وهي تلك الديمقراطية الروحية التي تقوم على الاعتداد بذات الفرد ، وسيطرته على الطبيعة والواقع ، وإدراكه لحقيقة أصل وجوده ، وهو الله جل شأنه .

اصدح الفكر الديني :

كان « إقبال » دقيقاً عندما عبر عن حركته الفكرية بـ « إعادة بناء الفكر الديني » ، في الإسلام ، دون التعبير بـ « الإصلاح الديني » . لأن أية محاولة إنسانية تدور في محيط الإسلام ، لا تتعلق بتعديل مبادئه ، طالما أن مصدره وهو القرآن له صفة الجزم والتأكيد والأبدية . وأية حركة إصلاحية ، في الإسلام بعد ذلك ، هي إذن في دائرة الفكر الإسلامي حوله . وفي دائرة فهم المسلمين لمبادئه . وأي تطور ، للإسلام يجب أن يكون بهذا المعنى ، أي في دائرة فهم المسلمين وتفسيرهم لتعاليمه . وليس هناك تطور للإسلام نفسه ، لأن الوحي به قد

(١) المصدر السابق : ص ٢٠٧ - ٢٠٨ ، (مع الرجوع إلى النص باللغة الإنجليزية وتصحيح الترجمة) .

انتهى على عهد الرسول عليه الصلاة والسلام ؛ كما ختمت برسالته الرسالة الإلهية : ولا يترقب إذن أن يكون هناك إصلاح ديني في الإسلام ، على نحو الذي تم بصنعة د مارتن لوتر ، في المسيحية . فعدم التثبيت في رواية الإنجيل ، وعدم الاتفاق على رواية واحدة مؤكدة له ، أتاح فتح منافذ عديدة ، دخل منها إلى رسالة المسيح عادات وأفهام أصبحت على مر الزمن جزءاً لا يتجزأ من المسيحية ، وبالتالي أتاح فرصة لإصلاح د لوتر ، ومن على شاكلته .

وإصلاح الفكر الديني في الإسلام — عند إقبال ، — يقوم على طلب تغيير الوضع الذي وصل إليه المسلم الآن ، ووصلت إليه الجماعة الإسلامية — وهو وضع الضعيف المتهيب الحياة ، النافر من الواقع ،.... يقوم على مكافحة الحرب من الحياة ، وعدم استطاعة السيطرة على المادة. أو الطبيعة يقوم على مكافحة وحدة الوجود ، التي تدعو إلى قناء الإنسان في الحقيقة المطلقة ، كما تدعو إلى النسيئة في الحياة يقوم على تأكيد أنا ، وذات الإنسان ، كي يحول دون قنائها أو قهرها .. يقوم على طاب د الذاتية ، بهذا المعنى ، كما يقوم على طلب د الواقعية ، بمعنى عدم الفرار من الحياة III والواقعية التي يطلبها ليست د إلحاد ، المادية الوضعية ، وإنما هي تفادي د البرهمية ، و د الصوفية الإشرافية ، أو التصوف العجمي ، كما يسميه .

يصف د إقبال ، وضع المسلم الذي صار وتحول إليه الآن بقوله : د إن المسلم القوى الذي نشأته الصحراء ، وأحسكته رياحها الهوجاء ، أضعفته رياح د العجم ، فصار فيها كالنأي نحولاً ونواحا II وإن الذي كان يذبح الليث كالشاة ، تهاب وطء النملة رجلاه II والذي كان تكبيره يذيب الأحجار ، انقلب وجلاً من صغير الأطيار II والذي هزأ عزمه

بشم الجبال ، غل يديه ورجليه بأوهام د الانكسار ، ١١ والذي كان ضربه في رقاب الأعداء ، صار يضرب صدره في الأواء ١١ والذي نقشته قدمه على الأرض ثورة ، كسرت رجلاه مكوفاً في د الخلوة ، ١١ والذي كان يمشى على الدمر حكمه ، ويقف الملوك على بابه ، رضى من السعى والقتلوع ، ولذلك الاستجداء والخشوع ١١ ، (١) .

نظرة الإسلام الى العالم الواقعي :

وتقوم فكرته الإصلاحية — بعد أن ذكر الدوافع الثلاثة السابقة — على عنصرين أساسيين :

● تغيير مفهوم عالم الطبيعة أو الواقع ، أو بعبارة أخرى رد هذا المفهوم إلى ما اعتبره المسلمون الأول من كون عالم الطبيعة مجالا لحركة الإنسان وسعيه ومعرفته ، وبالتالي تنحية ما صار إليه مفهومه من كونه د مخيفاً ، أو د شراً ، .

● شرح بعض المبادئ الإسلامية : كختم الرسالة ، و د التوحيد ، و د الاجتهاد ، على أنها عوامل تدفع الإنسان إلى الحركة والسعى في هذا العالم الواقعي .

ولمذن ينبغي إقبال من إصلاح الفكر الديني في الإسلام ، أن تعود القوة للإسلام ، وأن يرى قوته هذه ليست في اتباع فلسفة من فلسفات الغرب ؛ بل في فهم الإسلام فهماً صحيحاً ، على نحو ما فهمه الأوائل ، لا على نحو ما صار إليه الأمر في عهد الركود .

وفهم الإسلام فهماً صحيحاً سيتمكن المسلم من السيطرة على د الواقع .

(١) الدكتور عبد الوهاب مزام : كتاب د محمد إقبال : سيرته ، وفلسفته ، وشعره ، ص ١٠٠ — من د منظومة أسرار خودي ، مطبوعات الباكستان سنة ١٩٥٤ .

والطبيعة — كما تمكن الغربي منها ؛ وفي الوقت نفسه سيبعد عنه جفاف حياة الغربي وقلقه النفسى فيها ، وسيجعله أكثر إلاماً ؛ و الحقيقة .

فألفرى بمذهب المادى سخر الطبيعة وسيطر عليها ، ولكنه أدرك من و الحقيقة ، نوعاً منها فقط ، وهو نوع الحقائق الجزئية . أما و الحقيقة الكلية ، — وهى حقيقة الذات المطلقة ، — فلم يصل إليها ؛ بل أنكرها . وكان إنكاره إلاماً سبب شقوته وقلقه واضطرابه . وهو قد أنكرها لأنه أراد أن يستخدم ذات الوسيلة التجريبية — التى يستخدمها فى كشف الحقائق الجزئية ، وهى حقائق الواقع أو الطبيعة — فى كشف تلك و الحقيقة الكلية ، فأخفق فى الوصول إليها ، ثم أنكرها عندما عجز عن بلوغها !

فهم الإسلام فهماً صحيحاً — فى نظر إقبال ، — يجعل عالم المادة أو عالم الواقع ليس شراً ؛ بل يجعله مجال كفاح ، لـ و الذات ، أر لـ و أنا ، . وعن طريق هذا الواقع تقوى الذات ، وعن طريق الكفاح فيه ، تكون و ديمومتها ، وخلودها ! ! فدوام الذات أو دوام الشخصية يراها إقبال ، فى الكفاح لافى الاسترخاء ، ويرى رقيها فى تخطى العقبات لافى تفاديا

و الحياة رقى (وتطور) مستمر ، تسخر كل الصعاب التى تعترض طريقها . وحقيقتها أن تخلق دائماً مطالب ومثلاً جديدة . وقد خلقت من أجل اتساعها وترقيها آلات كالحواس الحس ، والقوة المدركة ، لتقهر بها العقبات .

و وأشد العقبات فى سبيل الحياة : المادة أو الطبيعة . ولكن المادة ليست شراً — كما يقول و حكماء الإشراق ، ، بل هى تعين الذات على الرقى .

فإن قوى الذات الخفية تتجلى في مصادمة هذه العقبات ، وإذ قهرت
الذى كل الصعاب في طريقها بلغت منزلة « الاختيار » . والذات في نفسها
فيها « اختيار » و « جبر » ، ولكنها إذا قاربت الذات المطلقة
(وهى الله) نالت الحرية الكاملة . والحياة جهاد لتحصيل « الاختيار » ،
ومقصد الذات أن تبلغ « الاختيار » بجهادها^(١) .

فهم الإسلام فهما صحيحا - في نظر « إقبال » - يجعل الوجود
« وحدات » ، ولكن كون هذه الوحدات حلقات في سلسلة واحدة -
هى : الله ؛ والإنسان ، والعالم - يجعل الواقعى ليس مغايراً لـ « أنا » ،
كل المغايرة ، وليس مغايراً أيضاً للذات المطلقة (الله) كل المغايرة . . .
إن هذا العالم هو تجلى الله ، وإن الوجود كله هو « الأول » ،
و « الآخر » ، و « الظاهر » ، و « الباطن » ، هو الله والعالم .

إنه حقيقة واحدة ، لها أصل ومظهر . ولكنه لا يقوم على الاتحاد ،
ولا يصير فيه « وحدة » من وحداته « إلى الفناء » في وحدة أخرى . . .
لا يصير العالم في الإنسان ، ولا يصير في الله ، كما لا يصير الإنسان
إلى الذهاب في الله . . . في الوجود وحدات ثلاث وهى حقائق ، لها
شخصيتها وفرديتها . . . وهى تدرك جميعها بـ « التجربة » ، ولكن
« التجربة » لإدراك الواقع والعالم المادى غير « التجربة » لإدراك أعلى
هذه الحقائق ، وهى « الحقيقة الكلية »

إن هناك نوعين من التجربة : التجربة الواقعية ، والتجربة الدينية
(الروحية ، الصوفية) . . . ولا تضارب بين التجريبتين ، ولا بين ما توصل
إليهما من حقائق . والصلة بين هاتين التجريبتين ، أو بين الحقيقة

(١) المصدر السابق ص ٥٦ ، ٥٧ .

الواقعية والحقيقة الأخرى الروحية السكينة ، هي مركز المحاولة الفكرية لإقبال .

وإذا تضائل أو تلاشى اعتراض العلم التجريبي المادى على الإسلام كدين ، لم يكن بينهما موضوع للكفاح والخصومة ، وكان المسلم - بتوجيه من دينه - واقعياً ، يجب عليه أن يدرك الواقع والطبيعة ليسود عليها ، ولكن لا ليشقى بها . لأنه لا يصح له أن ينسى روحانيته ، وهي إدراكه للذات المطلقة (الله) . . .

د إن المشكلة التي واجهها الإسلام ، كانت في الواقع ما بين د الدين والحضارة ، من صراع متبادل ، وما بينهما في الوقت نفسه من تجاذب متبادل . ولقد واجهت النصرانية في أول عهد المعضلة نفسها ، فكان أعظم ما عانيت به أن تبحث عن مستقر للحياة الروحية قائم بنفسه (مستقل تماماً عن غيره) ، تلك الحياة التي رأى منشئها بصيرته أنه يمكن السمر بها - لا عن طريق قوى عالم خارجي عن نفس الإنسان ، وإنما بتجلى عالم جديد في داخل النفس ذاتها !

د والإسلام يقر هذه النظرية تماماً . . . ويكملها بنظرة أخرى ، هي : أن النور الذي يضيء هذا العالم الجديد المتجلى على هذا النحو (في نفس الإنسان وداخلها) ليس غريباً عن عالم المادة ؛ بل هو متغلغل فيها . وعلى هذا ، فإن تأكيد الروح ، التي سعت إليه النصرانية ، يتحقق - لا باستبعاد القوى الخارجية التي تخترقها أنوار الروح بالفعل - وإنما يتحقق بتنظيم علاقة الإنسان بهذه القوى ، على هدى النور المنبعث من العالم الموجود في أعماق نفسه ، (١) .

(١) كتاب « تجديد الفكر الديني في الإسلام » : ١٦ .

للاتفصالية والاتحاد في الوجود :

وبهذا النص الأخير :

- ' يحدد د إقبال ، المشكل - الذي يواجهه الدين كدين في العصر الحديث : بأنه د ما بين الدين والحضارة من صراع وتماذب ، .
- ثم يحدد موقف المسيحية من هذا المشكل : بأنها تسكتني بالبحث عن عالم مستقل للروحانية ، منفصل تماماً عن العالم الخارجي . فعنيت يبحث النفس الإنسانية كمستودع لهذه الروحانية ، ووقفت عند حد الطريق أو المنهج الذي تكشف به هذا المستودع . وتركت العالم الخارجي ، وتركت أمر الكشف عنه لمنهج آخر وطريقة أخرى ، دون أن يكون هناك ربط بين المنهجين في الكشف والمعرفة ، وبين الحقيقة الداخلية ، والحقيقة الخارجية ، .

- أما الإسلام : فيرى د إقبال ، أن موقفه من هذا المشكل هو في عدم د الانفصالية ، ، وفي عدم د الاتحاد ، في الوجود على السواء ... عدم الانفصالية بين د أنا ، و د الواقع ، ، وعدم الاتحاد بين د أنا ، وبين د الذات المطلقة ، وهي الله . فليس العالم الواقعي مغايراً لـ د أنا ، ، حتى هذا الـ د أنا ، ينفر منه ويهرب منه ، على أنه شريـب أن يتجنب . ومن جهة أخرى مهما سما د أنا ، وروح روحه ، وصفى نفسه ، فلن يبلغ درجة د الإفاء ، في د الذات ، المقدسة .
- وإذن موقف الإسلام من الوجود : هو حمل الإنسان ، أو حمل د أنا ، ، على إيجاد الصلة بين الحقيقتين - حقيقة الذات الكلية وهي الله التي هي أصل الوجود ، وحقيقة العالم الخارجي التي تعتبر التجلي لهذا الأصل . وذلك عن طريق استخدام منهج واحد هو المنهج التجريبي ، وعن طريق

أن الحقيقة الداخلية في نفس الإنسان — وهي التي يصل إليها الصوفي عن طريق الرياضة الروحية — تعين على كشف الحقيقة الأخرى الخارجية . وأن المعرفة السلبية هي : تنظيم علاقة الإنسان بالعالم الخارجي ، على هدى النور المنبعث من العالم الموجود في أعماق نفسه .

التجربة في مجال الدين والفلسفة

وربما يفهم أن « إقبال » بتعبيره هنا : « على هدى النور المنبعث من العالم الموجود في أعماق نفسه » — يميل إلى سيادة الحقيقة الروحية أو الدينية ، وجعلها ذات أثر في معرفة الحقيقة الخارجية ... ربما يفهم أن معنى ذلك : الحرص على استقلال تلك الحقيقة ، مع أن المنهج التجريبي في البحث ، عند الوضعيين أو الواقعيين ، ليس « اختياراً » فحسب للحقيقة من حيث هي حقيقة ، وإنما هو مع ذلك ينطوي على إنكار ما عدا الحقيقة الخارجية ، وهي الحقيقة الدينية أو الروحية هنا . وإن الفجوة بين المحاولة التي يقوم بها « إقبال » للتوفيق بين الإسلام كمصدر للحقيقة الدينية وبين اتجاه المذهب التجريبي باقية ، طالما تُفهم « التجربة » في الحدود التي رسمها « أوجست كومت » مؤسس المذهب الوضعي في القرن التاسع عشر .

ولذلك يوضح « إقبال » أن « تجربة » المذهب الوضعي ليست هي الوسيلة المتعينة في اختيار كل الحقائق ، إذ هناك فرق بين الحقيقة الخارجية التي هي موضوع تجربة المذهب الوضعي ، والحقيقة الأخرى — وهي الحقيقة الدينية — التي لا تخضع لهذه الوسيلة بذاتها . وهذا الفرق يرجع إلى اختلاف مجال الدين عن مجال العلوم التي تشغل بـ « الطبيعة » — كعلم الطبيعة ، وعلم الكيمياء مثلاً .

ويوضح « إقبال » هذا الفرق ، بعد أن يشير أيضاً إلى اعتراض آخر يتصل باعترض التجريبيين على « الحقيقة الدينية » - وهو الاعتراض الكامن في شرح « فرويد » لنشأة الأديان كتعبير عن « اللاشعور » المكبوت عند الإنسان . وبناء على ما يراه « فرويد » : تكون الأديان كلها خيالات أو رغبات ، أكثر منها حقائق تخضع للتجربة !

« والدين في رأى أصحاب هذا المذهب - مذهب « فرويد » - اختراع محض ، خلقت الرغبات البشرية المرفوضة ، لكي تجدد « جنة » خيالية لحركة حرة من غير عائق ١١ وهم يقولون : إن العقائد والآراء الدينية ليست شيئاً أكثر من نظريات بدائية عن الطبيعة ، حاول البشر استخدامها في تخليص الحقيقة من بشاعتها الأصلية ، وإظهارها في صورة أقرب إلى هوى القلب مما تسمح به حقائق الحياة . أما أن هناك أديانا ، وصوراً من الفن ، تهى لنا نوعاً من الفرار المزمى من حقائق الحياة ، فأمر لا أنكره . وكل الذى أجادل فيه هو أن هذا الحكم لا يصدق على الأديان كلها . فالعقائد والآراء الدينية لها من غير شك أمانة متباينة .

« ولكن من الواضح كذلك أنها - الأديان - ليست تفسيرات لوقائع التجربة ، التى هى موضوع العلوم التى تشتغل بالطبيعة . فالدين ليس علم الطبيعة ، أو علم الكيمياء . لا يبحث عن تفسير للطبيعة ، وفقاً لقوانين السببية ... هو فى الواقع يقصد إلى تفسير مجال مختلف اختلافاً كلياً ، هو مجال التجربة الإنسانية : التجربة الدينية ، مجال وقائع ، بما لا يمكن أن ترجع إلى وقائع أى علم آخر . وفى الواقع يجب أن يقال - إنصافاً للدين - إن الدين يتمسك بضرورة التجربة الواقعية

في الحياة الدينية ، قبل أن يتعلم « العلم » ، أن يصنع ذلك بزمان طويل .
والخلاف بين الاثنين (الدين والعلم) : ليس بسبب أن أحدهما يقوم
على التجربة الواقعية والآخر لا يقوم عليها ، فهما معا يبحثان تجربة
واقعية كنقطة للبدء والخروج (في البحث) وإنما خلافاً بسبب
الخطأ في إدراك أن الاثنين يشرحان نفس « الواقعة » التي هي
موضوع التجربة . ونحن ننسى أن الدين يقصد إلى الوصول إلى المعنى
الحقيقي لنوع معين من التجربة (١)

« وليس من شك في أن البحث في الرياضة الدينية (على نحو ما
في الصوفية) ، بوصفها مصدراً للعلم الإلهي ، أسبق في التاريخ من تناول
غيرها من ضروب التجربة الإنسانية للغاية نفسها » (٢) .
ومن التحكم إذن في نظر « إقبال » - أن يؤخذ بمنطق التجربة
في مجال العلوم الطبيعية ، ولا يؤخذ به في مجال الدين . وإن اختلاف
موضوع التجربة ، لا يسوّغ التفرقة في اعتبار نتائجها ويزيد « إقبال » ،
ذلك توضيحاً في نص آخر يقول فيه :

« والواقع أن الدين أشد حرصاً من العلم (Science) على الوصول
إلى ما هو في النهاية حق ، لأسباب ذكرتها من قبل . والسبيل لإدراك
الحق المجرد في الدين أوفى العلم تقع فيما يسمى . « تصفية التجربة » .
ولكي نفهم هذا ينبغي أن نفرق بين التجربة بوصفها أمراً طبيعياً يدل
على ما للحقيقة من سلوك يمكن ملاحظته بالوسائل العادية ، وبين التجربة
بوصفها دالة على جوهر الحقيقة طبيعتها الذاتية ، فالتجربة بوصفها أمراً

(١) المصدر السابق : ص ٢٣٤

(٢) المصدر السابق : ص ٢٣٤

طبيعياً ، تفسّر في ضوء سوائها السيكولوجية والفسولوجية . أما بوصفها دالة على جوهر الحقيقة ، فينبغي أن نستعمل في بيان معناها معايير من نوع آخر .

د فني ميدان العلم (Science) : نحاول فهم معنى التجربة ، فيما يتعلق بالمسلك الخارجى للحقيقة . أما في حلقة الدين : فإننا نعتبرها بمثابة نموذج لنوع من الحقيقة ، ثم نحاول كشف معناها فيما يتعلق أساسياً بطبيعة تلك الحقيقة ، والخطط الدينية والعلمية متشابهة بوجه ما ، فهما يتناولان في الحقيقة وصف عالم واحد ، مع هذا الفرق الوحيد : وهو أن وجهة نظر الذات ، (العواطف والانفعالات) تستبعد بالضرورة من خطة العلم . أما في خطة الدين فإن الذات ، تؤلف بين ميولها المتضادة ، وتحدث نزوعاً شاملاً مفرداً ينتهى إلى نوع من تحويل التجارب تحويلاً تركيبياً . والدرس الدقيق لهذه الخطط المتكاملة في الحقيقة ، في طبيعتها وغايتها ، يبين أن كلا منها موجه إلى تطهير التجربة في ميدانه الخاص . . .

د بل إن خطة التصوف الإسلامى - على الأقل - في سبيل حرصها على أن تكفل رياضة بريئة تماماً من الانفعالات ، قد حرصت على تحريم استخدام الموسيقى في العبادة ، وأن تؤكد ضرورة صلاة الجماعة اليومية لكي تقاوم ما قد ينشأ من آثار ضارة بروح الجماعة ، نتيجة للتأمل في أثناء العزلة . فالرياضة الصوفية رياضة طبيعية تماماً ، ولها معنى بيولوجى على أعظم أهمية ، بالنسبة للذات (أنا) . إنها الذات الإنسانية تسمو فوق مجرد التأمل ، وتصلح من زوالها بالوصول إلى الأبدى السرمدى (الحقيقة الكلية) . . .

د فتمتلى غاية الذات (أنا) ليس أن ترى شيئاً ، بل أن تصير شيئاً . والجهد الذى تبذله الذات ، لكي تكون شيئاً ، هو الذى

يكشف لها فرصتها الأخيرة لشحن موضوعيتها ، وتحصيل ذاتية أكثر عمقاً... ترى الدليل على حقيقتها في قول « كانت » : « أنا أفنِّد » ، لا في قول « ديكارت » : « أنا أفكر » ، ١١ وإيست غاية مطلب الذات التحرر من حدود الفردية : بل هي على العكس من هذا : تحديد ما تحديداً أدق وأوفى : والعمل الأخير ليس عملاً عقلياً وإنما هو عمل حيوي يعشق من كيان الذات كله ، ويشحن إرادتها بتأكيد مبدع بأن العالم ليس شيئاً مجرد الرؤية أو أنه شيء يعرف بالنصور ، وإنما هو شيء يبدأ ، ويعاد بالعمل المستمر . واللمحة التي تعرف فيها الذات . ذلك ، هي اللحظة التي تستشعر فيها السعادة العظمى ، وتجتاز فيها أكبر امتحان ، (١) .

- وإذن هناك صلة بين الإنسان والعالم الواقعي
- وهناك صلة أخرى بين حقيقة هذا العالم الواقعي ، وحقيقة أصل الوجود ، وهي الحقيقة المطلقة (الله)
- وهناك أخيراً اشتراك عن طريق « التجربة » ، في إدراك الحقيقة ، وإن كان نوع التجربة يختلف تبعاً للرجال الذي تستخدم فيه . وهذا الذي يذكره « إقبال » هنا - على هذا النحو - يحاول أن ينزعه من القرآن ، المصدر الأصيل للإسلام ، فيقول :
« وبما أن القرآن يعلم بأن الاتجاه التجريبي مرحلة لا غنى عنها في حياة الإنسان الروحية ، فإنه يسرى في الأهمية بين جميع ضروب التجربة الإنسانية ، باعتبارها مؤدية إلى العلم بالحقيقة النهائية ، التي تكشف عن الآيات الدالة عليها ، في نفس الإنسان ، وفي خارج النفس على السواء . فالملاحظة التأملية هي إحدى الطرق غير المباشرة لإيجاد الصلات

(١) المصدر السابق : ٢٢٤ - ٢٢٦

بيننا وبين الحقيقة التي تواجهنا (في الخارج وفي الحس) . ووظيفتها مراقبة هذه الصلات ، كما تنبئ هي عن نفسها في الإدراك الحسى .

« وهناك طريق آخر للمعرفة . هو الاتصال المباشر مع الحقيقة الكلية ، (وهي الحقيقة الإلهية) كما تعلن هي عن نفسها في هذا الاتصال .

« وطبيعة القرآن ، هي فقط اعتبار الواقع : من أن الإنسان على صلة بالطبيعة ، ومن أن هذه الصلة - في بعض حالاتها كوسيلة للتمكن من قوى الطبيعة - يجب ألا تستخدم في غرض السيطرة غير المشروعة ، بل في غرض آخر نبيل ، يؤدي إلى تخليص حركة الحياة الروحية في رقيها وتسامحها .

« ولكي نكفل إدراك الحقيقة إدراكاً كاملاً ، ينبغي أن يكتمل الإدراك الحسى بإدراك آخر ، هو ما يصفه القرآن بإدراك الفؤاد أو القلب (في قوله تعالى) : « الذي أحسن كل شيء خلقه ، وبدأ خلق الإنسان من طين ، ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين ، ثم سواه ونفخ فيه من روحه ، وجعل لكم السمع والأبصار ، والأفئدة ، قليلاً ما تشكرون ، (١) .

و « إقبال ، يرى الآن بهذا : أن القرآن لا يدعو فحسب إلى أن يمارس الإنسان التجربة في صلته بالعلم الطبيعي الواقعي ، وفي كشف هذا العالم والوقوف عليه ، بل لا يمانع في أن يكون هناك في الدين نفسه مجال تجربة ، هو « القلب » ، وأن الرياضة الدينية لذلك ضرب من ضروب التجربة ، التي توصل إلى العلم ، ولا تقل اعتباراً عن البقية من ضروب التجربة الأخرى في مجال الواقع والطبيعة .

(١) المصدر السابق : ص ٣٢ - ٣٣

والإنسان - من وجهة نظر الإسلام ، كما يرى د إقبال ، - ليس منقطعاً عن الطبيعة ؛ بل هو جزء منها ، وعلى صلة ببقية أجزائها . ومعرفة الإنسان لله ، كمعرفته للطبيعة سواء ، هي ركون الإنسان في النوعين إلى التجربة . ومجال التجربة هنا وهناك هو د الواقع ، ولا خلاف بين العلم والدين في ذلك . وإذن صلة العلم بالدين صلة متوازنة ومتوازنة : كلاهما يبحث الواقع ، وكلاهما يسلك طريق التجربة في بحثه لإياه ، وكلاهما يكسّل الآخر في المعرفة والكشف عن الحقيقة . وكما أن نواحي التجربة العادية تخضع لتأويل وضوعات الحس لتحصيل العلم بالعالم الخارجي ، فكذلك مجال التجربة الصوفية يخضع للتأويل لتحصيل العلم بالله ، (١) .

والفرق بين النوعين من المعرفة كما يرى د إقبال ، هو : د أن المعرفة الصوفية معرفة مباشرة ، فمن الواضح أنه لا يمكن أن يطلع عليها ، أي تقلها لإنسان آخر . وذلك لأن الحالات الصوفية أشبه بالإحساس منها بالتعقل ، وما يعلنه الصوفي من تفسير لفحوى محتويات شعوره الديني يمكن أن يُبلّغ للناس على صورة قضايا . ولكن محتويات الشعور الديني نفسها لا يمكن الاطلاع عليها ، أي (لا يمكن) تقلها .

أما أن القرآن يبحث على العلم التجريبي ، وعلى أن يمارس الإنسان التجربة في تحصيل المعرفة ، فيرى ذلك د إقبال ، من دلالة مثل هذه الآيات الكريمة : د ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ، ولو شاء لجعله ساكناً ، ثم جعلنا الشمس عليه دليلاً . ثم قبضناه إلينا قبضاً يسيراً . . .

(١) المصدر السابق : ص ٢٦

(٢) المصدر السابق : ص ٢٨

« أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ، وإلى السماء كيف رفعت ،
وإلى الجبال كيف نصبت ، وإلى الأرض كيف سطحت ،
ويعلمون » إقبال على هذه الآيات بقوله :

« ولا شك أن أول ما يستهدفه القرآن من هذه الملاحظة
التأملية للطبيعة ، هو أنها تبحث في نفس الإنسان الشعور بمن تُعَدُّ هذه
الطبيعة آية عليه (وهو الله) . ولكن الذى ينبغى الالتفات إليه
هو الاتجاه التجريبي العام فى القرآن ، بما كُون فى أنبأه شعورا بتقدير
الواقع ، وجعل منهم آخر الأمر واضعى أساس العلم الحديث . وإنه
لأمر عظيم حقاً أن يوقظ القرآن تلك الروح التجريبية فى عصر كان يرفض
عالم المراتبات ، بوصفه قليل الغناء فى بحث الإنسان وراء الخالق . وكما
أشرنا فيما سبق ، يرى القرآن أن العالم له غايات جدية ، تتطوراته
المتغيرة تحمل حياتنا على التشكل بصورة جدية . والمجدد العقلى الذى
نبذ له للتغلب على ما يقيمه العالم من عقبات فى سبيلنا ، يشهد بصيرتنا
فيميوّننا للتعمق فيما دق من نواحي التجربة الإنسانية الأخرى ، فضلاً
عن أنه يمد فى آفاق الحياة ، ويزيدها خصبا وغنى . واتصال عقولنا
بغمرة الأشياء الحادثة هو الذى يدرّبنا على النظر العقلى فى عالم التجربات .
إن الحقيقة تثوى فى نفس مظاهرها ، وإن كان الإنسان يعيش فى بيئة
كثوود لا يسعه أن يتجاهل عالم المراتبات .

« والقرآن يبصرنا بحقيقة التغير العظيمة ، التى لا يتسنى لنا بغير
تقديرها والسيطرة عليها ، بناء حضارة قوية الدعائم . ولقد أخفقت
ثقافات آسيا ، بل ثقافات العالم القديم كله ، لأنها تناولت الحقيقة بالنظر
العقلى ثم اتجهت منه إلى العالم الخارجى ، فأمدتها هذا المسلك بالتفكير

النظري المجرد من القوة ، وليس من الممكن أن تقام على النظر المجرد وحده ، حضارة يكتب لها البقاء ، (١) .

• وإلى هنا أقاض « إقبال ، فيما يجب أن يكون عليه موقف الإنسان المسلم إزاء العالم الواقعي ، من إسلامه وكتاب دينه وهو القرآن .

• كما وضع أن وسيلة التجربة هي الوسيلة النافعة لتحصيل المعرفة الحقة ، وأن التجربة كما يمكن أن تستخدم في الطبيعة والواقع ، يمكن أيضاً أن تستخدم في مجال الدين ، أى في معرفة الله ، وهو الحقيقة الكلية . وأبان أن الإسلام يدعو إلى التجربة بوجه عام ، ولا يحظر استخدامها في مجال الدين .

• وأخيراً لم يغب عنه أن يكشف عن : أن الرياضة الصوفية نوع من التجربة الدينية يوصل إلى المعرفة ، كما توصل التجربة في الطبيعة الواقعة إلى إدراك أجزائها العديدة .

• وبعد هذا وذاك ، فرق « إقبال ، بين الإسلام والمسيحية : فبينما يرى أن المسيحية لها طابع الميتافيزيقا ، وطابع الوقوف بالمعرفة فيها عند حد مجال الروح ، غير معنية بالعالم الخارجي - إذا بالإسلام يتجاوز هذا المجال إلى الطبيعة نفسها ، وذلك عندما نظر إلى الإنسان على أنه كائن ذو صلة بعالم ما يحيط به ، وهو العالم المادى الحسى .

• ونصر دائرة الخلاف بين الدين والعلم على نوع التجربة - دون أصلها - التي تستخدم في كليهما .

• كما أنه سلم بمبدأ « التغير ، في العالم ، كأساس لبناء حضارة

(١) المصدر السابق ؛ ص : ٢٢٢ .

إنسانية قوية تبني عليه في هذا العالم ، ولكنه حدد دائرة هذا التفسير
بـ « الطبيعة ، دون « القيم ، الأخلاقية ، ودون مجال الألوهية .

وكشف فيما مضى عن الخطأ الذي وقع فيه مذهب « الوضعية ، من
إنكاره الألوهية الدينية ، ومن إخضاعه القيم الدينية لمبدأ « التغير ، ،
وأبان أن هذا الخطأ هو في أن تجعل « التجربة ، التي تستخدم في الطبيعة
وسيلة عامة لكل أنواع المعرفة التي يمكن أن يحصلها الإنسان . ورأى
أن ما يجب أن يتبع حتما في تحصيل المعرفة هو « التجربة ، ، ولكنها
تختلف باختلاف مجالات « الواقع ، ، وأن إدراك القلب وسيلة
من وسائل التجربة لا تقل في تحصيل اليقين والكشف عن الحقيقة
عن الإدراك الحسي ، الذي هو الوسيلة المفضلة عند « الوضعيين .

• والإسلام إذن - في نظر « إقبال ، - يتميز عن الأديان كلها ، وفي مقدمتها
المسيحية . . . كما يتميز عن الميتافيزيقا والفلسفة العقلية . وهو يتميز هذا
لا يقف في الخصومة مقابل المعرفة التجريبية ، أو مقابل « الوضعية ،
التي سادت القرن التاسع عشر ، وخاصمت الدين ، والميتافيزيقا ، والمثالية
العقلية . هو خارج عن محل النزاع ، ولذا لا يوجه إليه نقد ، ولا يرمى
بالعجز الذي وجهته « الوضعية ، ورمت به ما عداها من مذاهب
المعرفة ، ومصادر العلم والحقيقة ، فلسفة وديناً على السواء .

وهذا مما يجعل للوافق لإقبال على فلسفته هذه ، أن يعيد القول
هنا مرة أخرى : بأن « التجديد ، في الفكر الإسلامي بنقل بعض
مذاهب التفكير الأوربي في القرن التاسع عشر ، واستخدامها في التقليل
من قيمة الإسلام - تريد لأمر ليس له موضوع في المجتمع الإسلامي ،
ولايس له صلة بالإسلام ، كمصدر توجيه في هذا المجتمع .

ومرة الزايت الانسانية ، ومبادئها :

وضع « إقبال » ، حتى الآن ، قيمة العالم الواقعي - وهو عالم الطبيعة والمادة - بالنسبة للإنسان المسلم ، كما وضع أنه مطلوب من جهة المسلم أن يتصل به اتصال المكتشف المجرّب ، كي يسيطر على قواه ، ولكن لتنمية روحانيته لا لهدف آخر غير نبيل . وأكد هذه القيمة في غير نص من النصوص الكثيرة ، التي اضطررنا لنقلها هنا ، لينخلص إلى :

- أن المسلم « واقعي » ، بحكم دينه
- وأنه ليس برهباني مسيحي ، ولا بصوفي من أصحاب فكرة « الفناء » . . .
- وإلى أن فهمه « الابتعاد » ، عن هذا العالم لما فيه من « شر » ، يجب أن يتغير إلى النقيض .

وهذا التغير في فهم العالم المادي ، لإحدى الأفكار التي طلب إقبال إعادة بنائها وتجديدها على أساس إسلامي خالص فيما سماه : « تجديد الفكر الديني في الإسلام » .

وضع إقبال هذا كله ليدفع المسلم إلى الحركة نحو واقع الحياة ، وإلى أن يشارك الغربي في هذه الحركة ، لا تقليداً له ، ولكن بوحى داخلي . من ثقافته الإسلامية .

وهنا نجد إقبال فيما يصور عليه « ذات » الإنسان ، وفيما يمنحها من استقلال ، وفيما يراه فيها من حركة مستمرة وإبداع يتجدد ، يشبه « الخلود » ، في الدوام وعدم الانقطاع بما يسمى « الموت » - يدفع المسلم إلى الحركة في العالم الواقعي مرة أخرى ، وإلى العمل في قوة

وفيما يذكره - بعد ذلك - من الحديث عن « الحقيقة الكلية » (الله ، وعن الرياضة الصوفية كطريق لكسبها وتحصيلها - يعني به « التوازن » ، أو يقصد إلى دفع أضرار الواقعية البهتة ، وأخطار

تفانجها التي تتمثل في عدم الاستقرار ، وشقاء النفس ، وكفاحها المرير
من أجل المال . . .

« الحياة كلها فردية ، وليس للحياة الكلية وجود خارجي . حيثما
تجلت الحياة تجلت في شخص ، أو فرد ، أو شيء . . . والخاص كذلك
فرد ، ولكنه أوجد لا مثيل له ، (١) .

« إن لنة الحياة مرتبطة باستقلال « أنا ، وإثباتها ، وإحكامها ،
وتوسيعها . وهذه الدقيقة تمهد إلى فهم حقيقة الحياة بعد الموت ، (٢) .

وهذين النصين — مع نصوص أخرى ستأتي — يشير «إقبال» إلى رأيه
في الإنسان : يراه فرداً لا جماعة أي أن الجماعة تتكون منه ولا تخلقه
هي . . . هو أصلها وليست هي أصله . . . يراه مستقلاً لا يفنى في غيره ،
حتى في ذات الله لا يفنى فيها ، عن طريق الرياضة الصوفية ، كما فهم
خطأ من يفسر قول الحلاج : «أنا الحق» على أنه الإفناء في الله . . .
يرى ذات الإنسان أبدية خالدة ، ولها ديمومة وخلود في العمل ، وأن
« الموت ، حالة «استرخاء» ، و «البعث» بمثابة «جرد البضائع» ،
و «النار» إدراك لآلم الإخفاق في السعي ، و «الجنة» إدراك
لسعادة الفوز على قوى الانحلال .

أراد «إقبال» أن يشعر المسلم بنفسه ، وبقيمته في الحياة ، وأن
يحمّله على أن يعتد بنفسه كقوة (خالقة) على نحو ما تصور
(نيتشة) «الإنسان المتفوق» . ويتكون هذا الشعور عنده ، يندفع في الحياة
وإلى الحركة في (الواقع) ، الذي أصبح معبداً له الآن ، بعد أن أعيد

(١) كتاب : إقبال ، سيرته وفلسفه ، وشعره : (منظومة أسرار خودي) ص ٥٦

(٢) المصدر السابق : ص ٢٥٤

ننظر إليه ، من الوجهة الإسلامية ، وأصبح في نظر « إقبال » ، يرى على أنه ليس شراً ، وأنه المجال الطبيعي لحركة الإنسان وتنمية ذاتيته .

ولكن ما أراده « إقبال » ، الإنسان المسلم ، كي يقوى ويندفع في الحياة ، وفي بحث الواقع - خرج به تفسير الإسلام أحياناً على نحو لا يخالف فيه الجهرة الكثيرة من مفسري القرآن فحسب ؛ بل على نحو يجعله متسكناً في تخريج نصوصه على حسب أساليب اللغة العربية . وربما ينزلن به تسكفه في التخريج ، إلى باب « التحريف » في التأويل .

فمن وحدة الذات يذكر أيضاً :

« أرى أن هدف الإنسان الديني والأخلاقي إثبات ذاته لا نفيها ، وعلى قدر تحقيق انفراده أو وحدته يترب من هذا الهدف . قال الرسول صلى الله عليه وسلم : (تخلقوا بأخلاق الله) ، فسكناً شابه الإنسان هذه الذات الوحيدة ، كان هو كذلك فرداً بغير مثيل . . . إنا نسأله : ما الحياة ؟ . وواضح أن الحياة أمر فردي ، وأعلى أشكاله (التي ظهرت حتى اليوم) . « أنا » : وبها يصير الفرد مركز حياة ، مستقلاً قائماً بنفسه ، فالإنسان من الجانبين الجثائي والروحي ، مركز حياة قائم بنفسه ، ولكنه لما يبلغ مرتبة الفرد الكامل هو الأقرب إلى الله ، ولكن ليس القصد من هذا القرب : أن يفنى وجوده في وجود الله ، كما تقول فلسفة الإشراق ، بل هو على عكس هذا ، يمثل الخالق نفسه ، (١) .

كما يقول :

(١) المصدر السابق : ص ٥٦ :

د يؤكد القرآن للنفس الإنسانية بأسلوبه البسيط ، حريتها وخلودها
المفعم بالقوة ، كما يؤكد شخصية الإنسان وفرديته . وله — في
نظري — رأى معين محدد في مصير الإنسان بوصفه وحدة من وحدات
الوجود . وهذا الرأى في شخصية الإنسان وفرديته — وهو رأى يستحيل
معه أن تزر وازرة وزر أخرى ؛ بل يقتضى أن كل امرئ بما كسب
رهين — هو الذى أدى بالقرآن إلى رفض فكرة الفداء ، (١) ،

والإنسان محتفظ بفرديته واستقلاله ، لا تسلبه الرياضة الصوفية هذا
الاستقلال بحال . وتاريخ « الرياضة » في الإسلام يؤكد أنها تجعل الإنسان
كما قال الرسول : يتخلق بأخلاق الله . وقد عبر عنها بعبارات مثل :
« أنا الحق » ، [الحلاج] ، و « أنا الدهر » ، [النبي محمد] ، و « أنا القرآن »
الناطق ، [على] . و « سبحان » ، [بايزيد] .

د وفي التصوف الإسلامى الرفيع ليس معنى أن إرادة الإنسان هى عين
إرادة الله ، أن النفس الإنسانية تمحو شخصيتها هى بنوع من
الاستغراق فى الذات غير المتناهية ؛ بل الأحرى أن الذات غير المتناهية
تدخل بين أحضان محبها المتناهى ١ ، (٢) .

وفي خلود هذه الذات الإنسانية المستقلة أبداً ، يقول د إقبال ، :
د إن خلود الذات أمل ، من أراد أن يظفر به فليجد ويدأب لبلوغه .
والظفر به موقوف على أن نسلك طريقاً للفكر والعمل فى هذه الحياة ،
يصيقتنا على حفظ حالة التوتر : (الكفاح فى الحياة) . ولا يستطيع إبلاغنا

(١) تجديد الفكر الدينى فى الإسلام : ص ٩١

(٢) المصدر السابق : ص ١٢٦

هذا الأمل دين « بوذا » ، ولا التصوف العجمي ، ولا ما إلى هذين من نظم الأخلاق الأخرى . ولقد أضرت بنا هذه الطرق فأضرعتنا وأنامتنا . إن هذه المذاهب هي الليالي في أيام حياتنا .

« وإن قصدنا بأفكارنا وأعمالنا إلى حفظ حالة التوتر في ذواتنا ، فأغلب الظن أن صدمة الموت لا تستطيع أن تؤثر فيها . . . تعرض بعد الموت حال من « الاسترخاء » ، يسميها القرآن الحكيم : « البرزخ » ، وتندوم هذه الحال حتى الحشر . ولا تبقى بعد الاسترخاء إلا النفوس التي أحكمت ذواتها أيام الحياة ، (١) .

إن « إقبال » هنا شاعر في تصويره خلود النفس . . . لأنه لا ينكر البعث ولا الحشر ، كما لا ينكر موت النفس من قبل . . . لأنه يحرص على فردية الإنسان ليجعلها مصدر قوة ، ويحرص على أن تعمل وتفكر ، لا أن تتواكل وتستجدي . النفس العاملة القوية هي النفس التي تحيا في هذه الحياة ، وهي النفس التي تستمر لها الحياة في دار الجوار ، وعندئذ يكون « الموت » بمثابة مرحلة انتقال . فهي في عملها مستمرة ، وفي حياتها مستمرة كذلك ، فهي خالدة بهذا المعنى .

هو يريد أن يحرص الإنسان المسلم على القوة والعمل . يريد أن يدفعه دفعا ، ولكن من ذاته لا من خارج ذاته . لأنه يعشق القوة ، ويعشق العمل ، أو أنه يتوق إلى أن يرى المسلم قويا عاملا ، غير مستذل وغير متواكل ، إن المؤمن القوى خير من المؤمن الضعيف .

(١) محمد إقبال : سيرته ، وفلسفته ، وشعره ، (أسرار خودي) ص ٨٠

« حياة العالم من قوة الذات . . . فالحياة على قدر ما فيها من هذه القوة ، فالقطرة حين تقوى ذاتها تصير دُرَّة ، والجبل إذا غفل عن ذاته انقلب سهلاً وطغى عليه البحر ، (١) . « لا تبغ رزقك من نعمة غيرك ، ولا تستجد ماءً ولو من عين الشمس ، واستعن بالله وجاهد الأيام ، ولا تُرِق ماء وجه الملة البيضاء . طوبى لمن يحتمل الضر من الحرور والظلم ، ولا يسأل الخضر كأساً من ماء الحياة ، (٢) . والخلود بهذا المعنى - لا بمعنى إنكار الموت ، أو إنكار فناء العالم وعدم البعث - يزيد في شرحه وإقبال، مرة أخرى . إذ يقول أيضاً :

« إن النهاية ، أى انقضاء الأجل ليس بلاء [إن كل من في السموات والأرض إلا آتى الرحمن عبداً . لقد أحصاهم وعدّهم عدداً . وكلهم آتية يوم القيامة فرداً] ، وهذا أمر بالغ الأهمية ينبى أن يفهم على وجهه الصحيح ، حتى نضمن فهم رأى الإسلام في الخلاص فهماً واضحاً . فالإنسان - أو الذات المتناهية - بشخصيته المفردة ، التى لا يمكن أن يستعاض عنها بغيرها ، سيق بين يدي الذات غير المتناهية ، ليرى عواقب ما أسلف من عمل ، وليحكم بنفسه على إمكانيات مصيره [وكل إنسان ألزمناه طائره فى عنقه ، ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً . اقرأ كتابك ، كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً] .

« فأيا كان المصير النهائى للإنسان ، فإنه لا يعنى فقدان فرديته . والقرآن لا يعد التحرر التام من التناهى أعلى مراتب السعادة الإنسانية ؛

(١) المصدر السابق : ص ٧٤

(٢) المصدر السابق : ص ٧٨

بل « جزاؤه الأوفى » هو في تدرجه في السيطرة على نفسه ، وفي تفردده ، وقوة نشاطه بوصفه روحاً . حتى أن منظر « الفناء الكلى » الذى يتحدث عنه القرآن في قوله : [يوم ينفخ فى الصور] الذى يسبق يوم الحساب مباشرة ، لا يمكن أن يؤثر فى كمال الروح التى اكتملت نمواً : [ونفخ فى الصور فصعق من فى السموات ومن فى الأرض إلا من شاء الله] . ومن يكون أولئك الذين ينطبق عليهم هذا الاستثناء ، إلا الذين بلغت أرواحهم منتهى القوة ؟ وتصل الروح إلى أعلى مرتبة فى هذا النمو ، عندما تكون قادرة على تملك النفس تملكاً تاماً ، حتى فى مقام الاتصال بالذات المحيطة بكل شيء . فتكون الروح كما جاء فى القرآن فى وصفه لرؤية النبى للذات الأولى : [ما زاغ البصر وما طغى] . وهذا هو المثل الأعلى للإنسانية الكاملة فى الإسلام ، (١) .

د . . . فالإنسان فى نظر القرآن ، متاح له أن ينتسب إلى معنى الكون وأن يكون خالداً . . . إن كانا اقتضى تطوره ملايين السنين ، ليس من المحتمل إطلاقاً أن يلقى به كما لو كان من سقط المتاع . وليس إلا من حيث هو نفس تنزكى باستمرار ، إذ يمكن أن ينتسب إلى معنى الكون : [ونفس وما سواها ، فألهمها فجورها وتقواها ، قد أفلح من ذكها ، وقد خاب من دساها] . وكيف تكون تزكية النفس وتخليصها من الفساد ؟ إنما يكون ذلك بالعمل : [تبارك الذى بيده الملك وهو على كل شيء قدير ، الذى خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً وهو العزيز الغفور] .

(١) كتاب : تجديد الفسكو الدينى فى الإسلام : ص ١٢٤ ، ١٣٥

د فالحياء تهيه بحالا لعمل النفس ، والموت هو أول ابتلاء لنشاطها
المركب . وليست هناك أعمال تورث الآلة ، وأعمال تورث الألم ؛
بل هناك أعمال تكتب للنفس البقاء ، أو تكتب لها الفناء . فالعمل
هو الذى يعد النفس للفناء ، أو يكفيها حياة مستقبلية . ومبدأ العمل
الذى يكتب للنفس البقاء هو : احترامى للنفس فى وفى غيرى
من الناس . وعلى هذا فالخلود لا تناله بصفته حقاً لنا ، وإنما نبلغه
بما نبذل من جهد شخصى . والإنسان مرشح له لا غيره .

د وأكبر ما وقعت فيه المادية من خطأ يبحث على الأسف ،
هو القول بأن الشعور المتناهى يستنفد موضوعه . والفلسفة والعلم ليسا
إلا طريقة واحدة من طرق البحث فى هذا الموضوع . ولكن هناك
طرائق أخرى متاحة لنا . وإذا كان العمل قد أمد الروح من القوة
بما يكفل لها مواجهة الصدمة التى يمدتها فناء البدن ، فإن الموت يكون
مجازاً لا غير ، إلى البرزخ الذى جاء وصفه فى القرآن ، (١) .

والخلود ، كما يقول د إقبال ، ، ليس حقاً للإنسان ، إنما هو غاية
وهدف ووسيلته العمل وحده وهو استمرار للحياة ، والموت
فقط ابتلاء .

د والبحث إذن ليس حادثاً يأتينا من خارج ، بل هو كمال الحركة
الحياة فى داخل النفس . وسواء أكن البحث للفرد أم للكون ، فإنه
لا يعدو أن يكون نوعاً من د جرد البضائع ، أو الإحصاء لما أسلفت

(٢) المصدر السابق : ص ١٢٦ - ١٢٧ .

النفس من عمل وما بقي أمامها من إمكانيات . . . على أن القرآن يرى أن البعث يكسب الإنسان حدة في البصر . [لقد كنت في غفلة من هذا ، فكشفنا عنك غطاءك ، فبصرك اليوم حديد] — يرى بها مصيره الذي كسبه لنفسه معلقاً بعنقه [وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه] (١) .

• أما الجنة والنار فهما حالتان ، لا مكانان . ووصفهما في القرآن ، تصوير حسي لأمر نفسي ، أي لصفة أو حال . فالنار في تعبير القرآن : [نار الله الموقدة التي تتطلع على الأفئدة] — هي إدراك أليم لإخفاق الإنسان بوصفه إنساناً . أما الجنة فهي سعادة الفوز على قوى الانحلال .

• وليس في الإسلام لعنة أبدية . . . ولفظ الأبدية الذي جاء في بعض الآيات وصفاً للنار . يفسره القرآن نفسه بأنه حقبة من الزمان [لاثنين فيها أحقاباً] والزمان لا يمكن أن يكون مقطوع النسبة إلى تطور الشخصية انقطاعاً تاماً . فالخلق ينزع إلى الاستدامة ، وتكييفه من جديد يقتضي زمناً . وعلى هذا ، فالنار كما بصورها القرآن ليست هاربة من عذاب مقيم يسلطه إله منتقم ؛ بل هي تجربة للتقويم ، قد تجعل للنفس القاسية المتحجرة تحس مرة أخرى بنفحات حية من رضوان الله . وليست الجنة كذلك أجازة أو عطله ، فالحياة واحدة ومتصلة ، والإنسان دائماً قدماً ، فيتلقى على الدوام نوراً جديداً من « الحق غير المتناهي » ، الذي هو : [كل يوم هو في شأن] . ومن يتلق نور الهداية الإلهية ليس متاقياً سلبياً فحسب ، لأن كل فعل لنفس حرة يخلق موقفاً جديداً .

(١) ص ١٣٨ ، ١٤٠ ، ١٤١ ، المصدر السابق .

وبذلك يتيح فرصاً جديدة تتجلى فيها قدرته على الإيجاد ، (١) .
وبهذا الاتصال في حياة الإنسان ، رفع « إقبال » الفجوة بين « الدنيا »
و « الآخرة » ، وجعل الحياة الإنسانية خط سير لا ينهي الزمان ، ومجال
عمل مستمر متجدد

وما أتى به الإسلام من عقائد البعث ، والحشر ، والبرزخ ، مما يفهم
منها أنها تصور حلقة في تاريخ الوجود ، تنتهي بها حياة وتبتدى بها
حياة ثانية - ليس إلا تصويراً لمرحلة ابتلاء ، وليس إلا إحصاء لأعمال
الإنسان السابقة ، يعقبها استئناف سير الحياة وحركة العمل الإنساني
من جديد .

وما أتى به أيضاً من عقائد مثل : الجنة والنار ، مما يفهم منها
أنها تحدد مكان حياة أخرى مستقلة تماماً عما مضى في حياة الإنسان
الدنيا - ليس أيضاً إلا تصويراً لذلك الشعور الإنساني الذي يصحب
نوع النتيجة التي أتى بها الإحصاء في مرحلة ما قبل استئناف السير
وحركة العمل في دائرة الإنسان . والجنة ليست إلا شعور الإنسان
بالبقاء ، والفوز في الكفاح الماضي ، والنار ليست أيضاً إلا شعور
الإنسان بخيبة أمله وفشله في هذا الكفاح السابق . . . ومعنى
ذلك أنه يجوز للإنسان الذي فشل فيما مضى أن يفوز في كفاحه
المستأنف ، فيشعر بالبقاء والخلود ، أو تكون له الجنة ، من جديد .
وخيبة الأمل إذن موقوتة ، والنار إذن ليست أبدية ، إذ هي لمدة ما .
حياة دائمة متجددة ، وعمل مستمر ، وكفاح متواصل ، ليس هناك
تكرار ، وليس هناك مدار دائري للحركة ، إنما هناك خط مستقيم
ثلاثي - ذلك كله يصور مجال الإنسان في الوجود . . .

(١) المصدر السابق : ص ١٤١

فردية ذاته لا تمحي ، ووجوده لا يبلى . وقربه من « اللانهاى »
هو غاية حركته فى سيره وفى عمله ليس بعد هذا القرب نهاية ؛ لأن
ذات « اللانهاى » دائمة فى وجودها ، وفى خلقها

هذا التصوير كله يصور به « إقبال » وجود الإنسان وحياته ، كى يعمل
الإنسان طالما ليست لحياته نهاية ، وليدفع اليأس عن نفسه طالما
تتجدد فرص الكفاح والنجاح فيه ، وطالما تختفى « الأبدية » - كصفة -
لحياة أمله وإخفاقه .

أما كيف أن « إقبال » حمل النصوص القرآنية التى أوردها
على المعنى الذى أراد - وربما خالف فيما أراد من معنى كثيرين
من علماء المسلمين قبله - فذلك شئ سنشير إليه ، عند « التعليق »
على تفكيره التجديدى الإصلاحى ، عقب الفراغ من عرضه ، تحت
عنوان : « إقبال » ، فيما أرى .

الذات الكلية :

يريد « إقبال » ، فيما يتحدث به هنا عن « الذات الكلية » ، أن يوضح
أن الله هو حقيقة الوجود ، أو وحدة الوجود ، وأن دليل وجوده
هو التجربة ، ولكنها تجربة الدين ، وليست تجربة الطبيعة . كما يوضح أنه
لا ينفصل عن العالم الطبيعى ، أو الواقعى ، لا على معنى أنه حال
فيه ، وإسكى على معنى أن ذات الله تجلت فيه . والعالم الطبيعى
أو الواقعى باق طالما هو تجلى الله ...

«الذات الأولى توجد فى ديمومة ، بحته ، ينتطح فيها التغير عن».

أن يكون تعاقباً لأحوال متخالفة ، وتكشف الذات عن صفتها الحقة باعتبارها خلقاً مستمراً [وما مسنا من لغوب] ، [لا تأخذه سنة ولا نوم] . . . و « وجود الله » هو تجلي ذاته ، لا السعي وراء مثل أعلى يراد الوصول إليه . (وما لم يقع بعد) معناه بالنسبة للإنسان : السعي والطلب وقد يغنى الإخفاق ، أما (ما لم يقع بعد) بالنسبة لله فيعني : تحققاً لا يخفق لإمكانيات وجوده ، تلك الإمكانيات الخائقة غير المتناهية ، التي تحتفظ بوحدةها التامة الكاملة خلال تجليه في الوجود^(١) .

« ولعنا الآن في موقف يجعلنا ندرك معنى الآية : [وهو الذي جعل الليل والنهار خلفه لمن أراد أن يذكر أو أراد شكوراً] . . . فقد أدى بنا التفسير الدقيق لتعاقب الزمان — كما يتجلى في أنفسنا — إلى فكرة عن الحقيقة القصوى ، هي أنها « ديمومة » ، بحيث يتداخل فيها الفكر ، والوجود ، والغاية ، لتؤلف جميعاً وحدة متكاملة . ولا نستطيع إدراك هذه الوحدة إلا من حيث هي وحدة نفس متحققة الوجود ، محيطة بكل شيء ، هي ينبوع الأول لكل حياة فردية ، وكل فكر فردي^(٢) .
والذات الكلية ليست ذاتاً منعزلة عن هذا العالم ، وليس هذا العالم (غيراً) لها .

« والذات الأولى ، في تعبير القرآن ، غنية عن العالمين : [فإن الله غنى عن العالمين] . . . أما ما عداها فلا يستطيع أن يدعى أنه ذات أخرى مقابلة لها ، وإلا وجب أن تكون الذات الأولى كنزواتنا

(١) المصدر السابق : ص ٢٧٢

(٢) المصدر السابق : ص ٦٦ ، ٦٧ .

المتناهية ، بينها وبين الغير المقابل لها نسبة مكانية . وما نسميه
« الطبيعة » ، أو « غير الذات » ، وليس إلا لحظة عابرة في وجود الله .
ووجود الله من ذاته لا من غيره ، وهو وجود أزلي مطلق . ويستحيل
علينا أن نتصور في عقولنا هذه الذات تصوراً كاملاً ، فهو كما يقول
القرآن الكريم : [ليس كمثل شيء ، وهو السميع البصير] .

« وبعد : فإن العقل لا يمكن أن يتصور نفساً من غير أن تلحقها
صفة ، أى من غير منهج مطرد من السلوك . والطبيعة ، كما رأينا (١) ،
ليست ركناً من مادية بحتة شاغلة للفراغ ، بل هى بناء من حوادث
أو منهج منتظم من السلوك . وهى بوصفها هذا ، أساسية بالنسبة
للذات الأولى . فالطبيعة بالنسبة للذات الإلهية ، كالصفة بالنسبة للنفس .
الإنسانية ، وهى فى التعبير القرآنى الرائع : [سنة الله التى قد خلت
من قبل ، وإن تجد لسنة الله تحويلاً] . . . وعلى هذا ، فإن رأى .

(١) يشير إلى ما ذكره فى ص ٢٤٣ من كتاب « تجديد الفكر الدينى فى الإسلام »
من نظرية « اينشتاين » Albert Einstein (المولود فى سنة ١٨٧٩) ، وهى نظرية
النسبية The Theory of Relativity . وما ذكره هو :

« ان نظرية النسبية التى أدجت الزمان فى « الزمان المكانى » ، قد زعزعت معنى الجوهر »
كما اصطلح عليه السلف ، أكثر مما زعزعه جدل الفلاسفة كاه . فالمادة للإدراك العادى (هو
الإدراك الفلسفى القديم) شىء يلبث فى زمان ويتحرك فى مكان ، والسكن النسبية فى الطبيعيات
الحديثة لا تقر هذا الرأى . فالقطعة من المادة ليست شيئاً ثابتاً له أحوال متنايرة ، بل أصبحت مجموعة
حوادث مرتبطة بعضها ببعض وبهذا ذهبت صلابة المادة التى قيل بها قديماً ، وذهبت معنى الخصائص
التي كانت تجعلها تبدو فى نظر المادى شيئاً أقوى فى حقيقة من الأفسكار التى تجول فى العقل .
وعلى هذا ، فالطبيعة – طبقاً لرأى الأسناذ (Whitehad) – ليست شيئاً ثابتاً ، يقوم

فى خلاء لا حركة فيه ، بل هى تركيب من حوادث ، لها خصيصة التدفق والإيجاد الدائم .
غير أن الفكر يقطع عن هذا التركيب إلى أشياء ساكنة ، منزلة بعضها عن بعض ، ويلتصق بعضها
علاقة بعضها ببعض تصور المكان والزمان .

الذى اصطنعناه يضئ على العلوم الطبيعية معنى روحياً جديداً . فالعلم بالطبيعة هو العلم بسنة الله ، ونحن في ملاحظتنا للطبيعة إنما نسعى في الحقيقة وراء نوع من الاتصال الوثيق بالذات المطلقة . . . وما هذا إلا صورة أخرى من صور العبادة ، (١) .

يزيد د إقبال ، توضيحاً عدم (غيرية) العالم الطبيعي لذات الله ، فيما يقرله هنا :

« والسؤال الذى يطلب منا أن نجيب عنه حقاً هو : هل العالم يواجه الذات الإلهية بوصفه (غيراً) لها ، وبينهما فراغ مكانى يتوسط بين الذات وبين هذا (الغير) ؟ ؟ والجواب عن هذا : هو أنه بالنسبة للذات الإلهية ، لا يوجد خلق بمعنى حادث معين له د قبل ، وله د بعد ، . فالعالم لا يمكن أن يعد حقيقة مستقلة الوجود مقابلة للذات الإلهية . ولو أننا نظرنا إلى الأمر كذلك ، لأصبحت الذات الإلهية والكون منفصلتين ، تقابل إحداهما الأخرى في ظرف فارغ من حين غير متناه . وقد رأينا فيما سبق ، أن المسكان ؛ والإيمان ، والمادة ، تفسيرات يضعها الفكر لقدرة الذات الإلهية الخالقة الحرة ، وهى ليست حقائق لها وجودها فى ذاتها ، وإنما هى أحوال للعقل فى تصور لوجود الله .

« وقد أثير مرة البحث فى موضوع الخلق بين مريدى د بابزید البسطامى . ، الصوفى المشهور ، فأدلى أحدهم فى صراحة بالرأى الذى تقبله الفطرة السليمة : « كان الله ، ولا شئ معه » ، فأجاب الولي جواباً قاطعاً ، فقال : « الآن كما كان ، . فعالم المادة إذن ليس شيئاً

(١) المصدر السابق : ص ٢٦٧

يشارك الله في الأزل ، ويحدث فيه الله ما يشاء ، وهو كأنه على مسافة منه . . . بل هو في طبيعته الحقيقية ، فعل واحد متصل ، يجرئه الفكر إلى كثرة من أشياء ، منفصل بعضها عن بعض ، (١) .

و د جاء في القرآن الكريم : [يزيد في الخلق ما يشاء] . . . وماهية الجوهر غير وجوده . ومعنى هذا : أن الوجود عرض يلحقه الله بالجوهر . وقبل أن يلحقه الوجود ، يظل كما لو كان كامناً في قدرة الله الخالقة . وليس يعنى وجوده ، أكثر من تجلي القدرة الإلهية للعيان ، (٢) .

وإذا كانت الذات الكلية ، لا انفصال لها عن العالم الواقعي ، وإذا كان العالم الواقعي ليس مادة جامدة ، بل هو تركيب من أحداث متتالية تصور خلق الله ، أو تصور تجليه للعيان — وقال سمو إلى مستوى جديد في فهم الإنسان لأصله ومستقبله وحده ، هو الذي يكفل له آخر الأمر الفوز على مجتمع يحركه تنافس وحشي ، وعلى حضارة فقدت وحدتها الروحية ، بما انطوت عليه من صراع بين القيم الدينية والقيم السياسية ، .

هذا من جانب . . .

ومن جانب آخر ، إذا كان الانفصال بين الله وبين هذا العالم المادي ، فليس هناك اتحاد بينهما ، وبالتالي لا يصير الإنسان الفرد يوماً ما في الذات الإلهية ، مهما أدرك هذه الذات . وإدراكه لهذه الذات إدراكاً قريباً يجب أن يبعده فقط عن أن يشتغرق في الواقع ، ، أي في مصدر الحس الظاهر للعيان ، لا أن يحول بينه وبين أن يتحرك فيه ويسيطر على قواه .

(١) المصدر السابق : ص ٢٧٨ - ٢٧٩

(٢) المصدر السابق : ص ٢٨٢

• إن « إقبال » بعقد الصلة بين :

الذات الإلهية من جانب ...

والإنسان والعالم الواقعي من جانب آخر .

يريد أن يزاوج بين « الواقعية » و « الروحية » ...

• يريد أن يحول « الصوفية » الإشرائية في الإسلام إلى « زهد » فخر

الإسلام ، فيبعد منها « الفرار » من الدنيا ، ويُنحِى عنها « الاتحاد » بالله ...

• ويريد أيضاً أن يحول « الواقعية » الحديثة التي جعلت للإنسان

سلطاناً على قوى الطبيعة لم يسبق إليه — ولكنها سلبت إيمانه هو

بمصيره — إلى « واقعية » تصل الإنسان بأعماق وجوده . (الله) ،

حتى لا يكون حبه للآل حباً طاغياً ، يقتل كل ما فيه من نضال سام

شيئاً فشيئاً ، ولا يعود عليه منه إلا تعب الحياة .

والسبيل إلى إدراك الذات الإلهية — في نظر « إقبال » — وهي وحدة

الوجود ، أو الحقيقة الكلية ... الدين وحده ... وليس العلم (Science) ،

لأن العلم يبحث عن جزئيات الطبيعة ، ولشكل جزئية منها علم خاص .

وإذا سألنا عن تناسق بين علوم الطبيعة ، أو علوم جزئياتها ،

فلا نجد . وإذن لا مناص من اعتبار الدين بما فيه من عبادة (الصلاة) ،

وسيلة لإدراك الحقيقة ، باعتبارها كلاً .

فالمسألة التي نبشها إذن هي :

هل المدخل إلى الحقيقة عن طريق ما يكشفه الإدراك الحسي ، يؤدي

بالضرورة إلى رأى فيها يتمارض ممارضة جوهرية مع رأى الدين في طبيعتها

القصوى : (الذات الكلية ، الله) ؟؟

وهل العلوم التي تبحث في الموجودات الطبيعية قد خضعت نهائياً للبادية ؟؟

وايس من شك في أن نظريات العلوم الطبيعية تفيد معرفة

موثوقاً بها ، لأنه يمكن التحقق من صدقها ، ولأنها تمكنا من

تنبؤ بالحوادث الطبيعية ، ومن التحكم فيها . ولكن ينبغي أن لا ننسى أن ما نسميه : « العلم » (Science) ليس نظرة واحدة منسقة للحقيقة ؛ بل هو مجموعة من النظرات الجزئية للحقيقة هو شتات من تجربة كلية لا تظهر منسجمة بعضها مع بعض . فالعلوم الطبيعية تبحث في المادة ، وفي الحياة ، وفي العقل ؛ ولكنك إذا سألت عن كيفية العلاقة المتبادلة بين المادة ، والحياة ، والعقل ، أخذت تتجلى لك عند ذلك جزئية العلوم المختلفة ، التي تتناول البحث فيها ، وتبين لك عجز كل واحد منها عن أن يجيب وحده عن سؤالك هذا إجابة شافية .

« والواقع ، أن العلوم الطبيعية المختلفة ، مثلها مثل الجوارح الجديدة ، تنقض على جسم الطبيعة الميت ، فيذهب كل منها بقطعة منه . والطبيعة من حيث هي موضوع للعلم أمر عملت فيه الصنعة إلى حد بعيد ؛ صنعة نشأت عن عملية الانتقاء التي لا بد للعلم من أن يخضع الطبيعة لها ، حتى تتحقق له الإجابة والتدقيق .

« وعندما نضع موضوع « العلم » في مجموع التجربة الإنسانية ، يشرع يتكشف لك عن طبيعة مختلفة . ومن ثم ، فإن الدين ، وهو ينشد الحقيقة بوصفها كلا لا يتجزأ — ولهذا يجب أن يتخذ له مكانا مركزيا في أى تركيب من موضوعات التجارب الإنسانية جمعا — لم يكن ليخشى أى رأى من الآراء الجزئية عن الحقيقة والعلوم الطبيعية جزئية بطبيعتها . فإذا كان لها أن تظل أمينة لطبيعتها ووظيفتها ، فإنها لا تستطيع أن تقيم نظريتها على اعتبار أنها رأى كامل عن الحقيقة . وعلى هذا فإن الأفكار التي نستخدمها في تنظيم المعرفة ، جزئية بطبيعتها ، وتطبيقها اعتباري بالنسبة لمستوى التجربة التي نستخدمها فيه ، (١) .

(١) المصدر السابق : ص ٥٢

وإذا كان الدين هو السبيل إلى معرفة الذات الكلية ، فالعبادة فيه — وعلى وجه أخص الصلاة — هي المدخل ، في نظر إقبال ، إلى إدراك تلك الذات الكلية إدراكاً قريباً . . .

• فالدين لا يقتنع بمجرد الإدراك ؛ بل يبحث عن علم أوثق ، وعن اتصال أكد بموضوع علمه . . .

• والعبادة ، أو الصلاة ، التي تحتم بالهداية الروحانية — وهي التي تنهى عن الفحشاء والمنكر — هي الوسيلة لتحقيق هذا الاتصال ، (١) .

فالصلاة التي تستهدف المعرفة تشبه التأمل ، ومع ذلك ، فالصلاة في أسمى مراتبها تزيد كثيراً على التأمل المجرد . وهي كالتأمل أيضاً في أنها فعل من أفعال التمثيل ، ولكن التمثيل في حالة الصلاة يتجمع مترابطاً ، فيحصل بذلك على قوة ، لا يعرفها التفكير المجرد . فالمقل في تفكيره يلاحظ فعل الحقيقة ، ويتقصي آثاره ، لكنه في الصلاة يتخلل عن سيرته بوصفه باحثاً عن العموميات الباطنية الخفية ، ويسمو فوق التفكير ليحصل الحقيقة ذاتها ، لكي يصبح شريكاً في حياتها شاعراً بها . . . وليس في هذا شيء من الخفاء ، فالصلاة من حيث هي وسيلة للهداية الروحانية فعل حيوي عادي ، تكشف به فجأة شخصيتنا ، التي تشبه جزيرة صغيرة ، مكانها في الوجود الخضم الأكبر للحياة . . .

والواقع ، هو : أن الصلاة يجب أن ينظر إليها على أنها تكملة ضرورية للنشاط العقلي لمن يتأمل في الطبيعة . وملاحظة الطبيعة ملاحظة علمية تجمعنا على اتصال وثيق بسلوك الحقيقة ، فنشعر بذلك إدراكنا الباطني لشهود الحقيقة شهود أوفى ، وأعمق ، (٢) .

(١) المصدر السابق : ص ١٠٣ .

(٢) المصدر السابق : ص ١٠٤ ، ١٠٥ .

، فالصلاة إذن ، سواء في ذلك صلاة الفرد أو صلاة الجماعة ،
هى تعبير عن مكنون شوق الإنسان إلى من يستجيب لدعائه في سكون
العالم الخيف وهى فعل فريد من أفعال الاستكشاف ، تؤكد به الذات
الباحثة وجودها ، في نفس اللحظة التى تنكر فيها ذاتها ، فتبين قدر
نفسها وبررات وجودها بوصفها عاملاً محركاً في حياة الكون . وصور
العبادة في الإسلام ، في صدق انطباقها على سيكولوجية المنزع العقلي ،
ترمز إلى إثبات الذات وإنكارها معاً ، (١) .

• والدين إذن - والعبادة منه بوجه خاص ، ورياضة الصوفي في
صلاته على وجه أخص - مصدر ضروري لمعرفة الإنسان ، ولوقوفه على
الوجود ؛ على ما فيه من جزئيات وعلى ماله من أصل عام وهو الحقيقة
الكلية ،

• والدين إذن مكمل لتجربة الحس ولمصدر آخر ثالث من مصادر
المعرفة الإنسانية . وهو التاريخ .

• وكل هذه المصادر الثلاثة جاء بها القرآن الكريم .

فما يذكره القرآن . . . من الشمس ، والقمر ، وامتداد الظل ، واختلاف
الليل والنهار ، أمانة على طلب التجربة الحسية .

وما يذكره من اختلاف الألوان والألوان ، وتداول الأيام بين الناس ،
هو طلب استخدام التاريخ في الكشف عن الحقيقة .

* * *

(١) المصدر السابق : ص ١٠٧

والآن ، فيما أرى ، قد اكتملت عناصر النظرة إلى « الوجود »
عند « إقبال »

وبضم بعض هذه العناصر إلى بعض ، نحس أنه يقصد إلى تعديل
مفاهيم الفكر الصوفي الإسلامي ، أو إلى تعديل المذهب الواقعي الغربي .
ولنا أن نعتبر نظرتهم هذه نوعاً من المكافحة لسلبية التواكل
في الجماعة الإسلامية ، التي تسربت إثر خطأ في تصور بعض
المبادئ الإسلامية

وكذلك مكافحة لنزعة المذاهب الواقعية الغربية الإلحادية ، التي جاءت
لأثر الغلو في تقدير الحس والحواس ، والتجارب المشاهدة

٢ — المسلم في توجيه الانسائه :

يرى « إقبال » ، — أن الوجود كله عبارة عن ثلاث وحدات :

- د الذات الكلية ، ، وهي (الله)
- و د الذات الفردية ، ، وهي الإنسان
- وعالم الواقع ، وهو عالم الطبيعة .

أما الذات الكلية . فتتجلى فيما عداها ، وما عداها ليس غيرها ولا منفصلاً
عنها ، وإنما ذو مظهرها .

وأما الذات الفردية : فلا تلغى نفسها فيما عداها من الذات الكلية ،
ولا تنتهي حركتها في هذا العالم الطبيعي .

وأما هذا العالم الطبيعي : فهو دائم التجدد ، وهو ليس مادة جامدة
ولأنما هو تركيب من أحداث متتالية مستمرة في تتابعها . ومعنى هذا :

كله ، أنه ليس هناك شيء د قار ، ثابت في الوجود . . هناك حركة ،
وتجدد ، واستمرار .

وإذا كان الإنسان كذات فردية ، مع العالم الطبيعي كتركيب
من أحداث متعاقبة — هما مظهرًا التجلي للذات السكّية ، فالصلة بين الذات
الفردية والعالم الطبيعي ، هي الصلة بين شيئين متناسقين : عالم يتنقل من
حادث إلى حادث ، ومن حال إلى حال . . . عالم متغير ومتطور . وفيه
إنسان يتابع بحركته وبسيره تغير العالم وتطوره .
مبدأن ، أو ظاهرتان :

• تغير العالم . . .

• وحركة الإنسان . . .

هذان هما الخصيستان اللتان يستدل منهما على تجلي الذات السكّية في عالم
الطبيعة أو في العالم الواقعي . . . وهما الأمارتان على استمرار الخلق
لهذه الذات السكّية .

هذا ما وصل إليه د إقبال ، في نظره إلى الوجود . . . وهو في نظره
إليه ، لا يدعى أنه حُر فيها ، وإنما ذكر أنه يستوحىها من الإسلام . ولذا هو
يريد الآن أن يوضح من الإسلام ، هذين المبدأين : مبدأ تغير العالم ،
ومبدأ حركة الإنسان ومتابعته لهذا التغير في العالم .

وبذلك يكون الإسلام مصدر د معرفة ، ود توجيه ، معاً . . . يضع
أمام الإنسان خطوط الوجود أو خطوط الحياة ، ويقدم له في الوقت
نفسه المنهج الذي يلتزم مع هذه الخطوط .

وما في حياة الإنسان من دين ، و علم ، وما الإنسان من حواس ،
و إدراك ، وما لجماعته من تاريخ ، . . . هو مجموعة متناسقة من طرق
المعرفة تنتهي إلى غاية واحدة هي سعادة الإنسان .

مبدأ التغير في العالم الطبيعي :

وتغير العالم في نظره لإقبال ، هو وسيلة زيادته ونموه ؛ إذ العالم حقيقة لم تقع كلها ، بل في سبيل وقوعها . . .

« والرأى عندي ، أنه ليس أكثر بعداً عن نظرة القرآن من القول : بأن العالم تتفيذ في سياق الزمان لحظة سبق وضعها . . . قاله 'الم في نظر القرآن ، كما بينت من قبل ، قابل للزيادة ، . . هو عالم ينمو ، وليس صنفاً مكتلاً خرج من يد صانعه منذ حقب بعيدة ، وهو الآن ممتد في الفضاء أشبه ما يكون بكتلة ميتة من المادة لا يفعل فيها الزمان شيئاً ، فهي من أجل ذلك ليست شيئاً ، (١)

وهذا التغير نفسه ، يحملنا على أن نلائم بين أنفسنا وبين مقتضيات هذا التغير ، ويشير فينا قوة الدفع للتغلب على ما يجد من ظروف جديدة . . .

« يرى القرآن أن العالم له غايات جدية . فتطوراته المتغيرة تحمل حياتنا على التشكل بصور جديدة ، والجهد العقلي الذي نبذله للتغلب على ما يقيمه العالم من عقبات في سبيلنا يشجّد بصيرتنا ، فيهيؤنا للتعمق فيما دق من نواحي التجربة الإنسانية الأخرى فضلاً عن أن يمد في آفاق الحياة ويزيدها خصباً وغنى ، (٢) .

ويستند « لإقبال ، في الحكم على تغير العالم الطبيعي من وجهة نظر الإسلام إلى مثل هذه الآيات القرآنية : [ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ،

(١) المصدر السابق : ص ٦٦

(٢) المصدر السابق : ص ٢١ - ٢٢

ولو شاء لجعله ساكنا ، ثم جئنا الشمس عليه دليلا . ثم قبضناه إلينا قبضا يسيرا] ، [أفلا ينظرون إلى الآبل كيف خلقت ، وإلى السماء كيف رفعت ، وإلى الجبال كيف نصبت ، وإلى الأرض كيف سطحت] .

المجتمع الانساني :

أما المجتمع الإنساني ، فلا يسير على التغير المطلق ، وإنما يستند إلى بعض المبادئ العامة التي توازن ما يحدث فيه من تغيرات . .

فمقيدة التوحيد ، في الاسلام . مع أنها ترمي إلى صيرورة المجتمعات المختلفة في الهدف ، إلى عالم واحد يتخذ شعاره : عبادة الحق ، والولاء للذات الإلهية

ومع أن كتاب الإسلام المقدس بما له من نظرة يعتبر بها الكون متغيرا ، ولا يكون خصما لفكرة التطور

مع هذا كله فإنه ينبغي أن لا ننسى أن الوجود ليس تغيرا صرفا لحسب ، ولكنه أيضا ينطوي على عناصر تنزع إلى الإبقاء على القديم . فالإنسان في الوقت الذي يستمتع فيه بنشاط الخلق ، ويركز جهوده باستمرار في كشف مسالك جديدة للحياة ، يحس بالقلق عندما ينكشف له ما في ذات نفسه ، ولا مفر له في خطوه إلى الأمام من أن يرجع البصر إلى ماضيه ، وهو يواجه تمامه الروحي في شيء من الخوف . وروح الإنسان يعوقها في سيرها قدما ، قرى يظهر أنها تعمل في الاتجاه المضاد . وما هذا إلا ضرب من القول بأن الحياة تتحرك وهي تحمل على عاتقها أقال ماضيها ، وأنه في أى تغير اجتماعى لا يمكن أن يغيب عن النظر ما لقوى التمسك بالقديم من قيمة وعمل .

وبهذه النظرية الجوهرية في التعاليم الأساسية للقرآن ، ينبغي للذهب العقلى الحديث أن يتناول البحث نظمنا القائمة . فليس في

استطاعة أمة أن تنسك لماضيها تنكراً تاماً ، لأن الماضي هو الذي
كيف شخصيتها الحاضرة . وفيما يتعلق بمجتمع كالمجتمع الإسلامي ،
تصبح إعادة النظر في النظم القديمة أكثر دقة وحرجاً ، كما تصبح التبعات
التي يضطلع بها المصلح موجبة عليه أن ينظر إلى الأمور نظرة جديدة ،
وأين وزن ما لها من خطر ، (١) .

وذلك لأن المجتمع - في نظر إقبال - ليس ، مادياً ، كما تراه الماركسية -
فتخضعه للتغير المطلق ، وتخضع ما فيه من قيم لمبدأ التطور الانقلابي . . .
ولأنما أساسه الروح ، وليس « الاقتصاد » . والروح تنمو دون أن تنسى
ماضيها أو في ظل ماضيها ، والاقتصاد يتطور على حساب الانقلاب في
مباشرة والإشراف عليه . . .

« والإسلام بوصفه نظاماً وجدانياً يقول بوحدة الكلمة ، ويدرك قيمة
الفرد من حيث هو فرد ، ويرفض اعتبار قرابة الدم أساساً لوحدة
الإنسانية فقرابة الدم أصلها مادي مرتبط بالأرض ، ولا يتيسر التماس
أساس نفسي بحت لوحدة الإنسانية إلا إذا أدركنا أن الحياة
الإنسانية جميعاً روحية في أصلها ومنشئها . . . ومثل هذا ينشئ صنوقاً
جديدة من الولاء من غير شعائر تحفظ عليها الحياة ، كما أنه ييسر
للإنسان أن يحرر نفسه من أسر الروابط المادية . والمسيحية التي ظهرت
في الأرض في صورة نظام من الترهيب ، حاول « قسطنطين » (٢) أن يتخذ
منها نظاماً لتوحيد الكلمة بين الناس ، وقد حمل إخفاقاتها في تحقيق

(١) المصدر السابق : ص ١٩١ ، ١٩٢

(٢) قسطنطين الأول ، ٣٣٧ م

هذه الغاية ، «جوليان» (١) على الارتداد إلى عبادة روما القديمة . محاولاً أن يضع لها تأويلات فلسفية . . . وتجسد التقافة الجديدة في مبدأ التوحيد (في الوحي النبوي المحمدي) أساساً لوحدة العالم كله .

«والإسلام بوصفه دستوراً سياسياً ، ليس إلا أداة عملية لجعل هذا المبدأ عاملاً حياً في حياة البشر العقلية والوجدانية . فهو يتطلب الطاعة والإخلاص لله ، لا للعروش والسيجانات . وإذا كانت الذات الإلهية هي الأصل الروحي الأول لكل حياة ، فإخلاص الإنسان لله إنما يكون بمثابة إخلاصه لطبيعته المثالية الخاصة . والمبدأ الروحي الأول لكل حياة (وهو الذات الإلهية) كما يصوره الإسلام . هو مبدأ أبدي ، يرينا الآيات الدالة عليه في التنوع والتغير . والمجتمع الذي يقوم على تصور الحق على مثل هذا الوجه ، لا بد له من أن يوفق في وجوده بين مراتب الدوام ، والتغير

• فلا بد أن يكون له مبادئ أبدية تنظم حياته الجماعية وتضبط أموره ؛ وذلك لأن الأبدى الخالد يثبت أقدامنا في عالم التغير المستمر .
• ولكن إذا فهمنا أن المبادئ الأبدية تستبعد كل إمكان للتغير . والتغير في نظر القرآن آية من الآيات الكبرى على الذات الإلهية . فإن هذا الفهم يجعلنا نزع إلى تثبيت ما هو - أساسياً - متغير في طبيعته .

واخفاق أوروبا في علم السياسة والاجتماع ، مثل يوضح المبدأ الأول :
(وهو عدم اتخاذ مبادئ ثابتة لتنظيم الجماعة)
وركود المسلمين في القرون الأخيرة مثل يوضح المبدأ الثاني :

(وهو الميل بالمبادئ الثابتة في الجماعة إلى تثبيت ما هو بطبيعته متغير) ، (١) .

مبدأ الحركة في الإسلام :

ويقصد « إقبال » ، بمبدأ الحركة في الإسلام ، ما في الإسلام من عوامل ، يواجه بها الإنسان تغير العالم وتطوره . وهي في ذاتها مبادئ ثابتة ، ولكن يتخذ منها الإنسان عدته للملاءمة نفسه وأحوال التغيرات المتتابة في عالمه المادي الواقعي . والإنسان هنا : هو الفرد والجماعة على السواء ، والإسلام بالنسبة لها حقيقة واحدة . وليس هنا إذن في الإسلام دين ودولة

« والحقيقة في نظر الإسلام هي بعينها ، تبدو ديناً إذا نظرنا إليها من ناحية ، وتبدو دولة إذا نظرنا إليها من ناحية أخرى . وليس صحيحاً أن يقال : إن الدين والدولة جانبان أو وجهان لشيء واحد ، فالإسلام حقيقة مفردة (غير مركبة) لا تقبل التحليل ، وهو يبدو في صورة أوفي أخرى بحسب اختلاف نظرك إليه .

« وهذا الأمر بعيد الأثر ، وتوضيحه توضيحاً وافياً يزج بنا في بحث فلسفي عميق . وحسبنا أن نقول : إن هذا الخطأ القديم (وهو الفصل بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية) . نشأ عن تفريع وحدة الإنسان إلى حقيقتين منفصلتين متمايزتين ، تصلان إحداها بالآخرى على

(١) المصدر السابق : ملخص من صفحات ١٩٨ ، ١٦٩ ، ١٧٠

وجه ما ، ولكنهما أساسياً متضادان . والحق هو :

● أن المادة : هي الروح ، مضافة إلى الزمان المكاني

● والوحدة التي نسميها الإنسان : هي جسم إذا نظرت إلى عملها بالنسبة لما نسميه العالم الخارجي ، وهي عقل أو نفس إذا نظرت إلى عملها باعتبار ماله من غاية ، وإلى المثل الأعلى الذي يستهدفه هذا العمل ، (١) .

ويزيد إقبال في شرح « وحدة » الحقيقة الإسلامية في جوهرها وحقيقتها ، وفي أن النظر الإنساني هو الذي يجعلها ذات اعتبارين — فيقول :

« روح (التوحيد) بوصفه فكرة قابلة للتنفيذ هو : المساواة ، والاتحاد ، والحرية . والدولة في نظر الإسلام هي : محاولة تبذل ، بقصد تحويل هذه المبادئ المثالية إلى قوى مكانية زمانية ؛ هي إلهام لتحقيق هذه المبادئ في نظام إنساني معين . والدولة في الإسلام ، ليست ثيوقراطية - أي دينية - إلا بهذا المعنى وحده ، لا بمعنى : أن على رأسها خليفة لله على الأرض ، يستطيع دائماً أن يستر إرادته المستبدة وراء عصمته المزعومة » وقد غاب هذا الاعتبار الهام عن أنظار نقاد المسلمين .

« فالحقيقة القصوى في نظر القرآن روحية ، ووجودها يتحقق في نظامها الدنيوي . والروح تجد فرصتها في الطبيعي ، والمادي ، والدنيوي . فكل ما هو دنيوي إذن هو ظاهر ودين في جذور وجوده . وأعظم خدمة أداما التفكير العصري إلى الإسلام ، بل في حقيقة الأمر إلى كل

(١) المصدر السابق : ص ٢٧٧ .

دين ، هي تمحيص ما نسميه مادياً أو طبيعياً تمحيصاً أظهر أن المادى
لحسب لا يكون له حقيقة ، إلى أن نكشف عن أصلها متأصلاً فيها
هو روحاني . فليس ثمة دنيا دنسة ، وكل هذه الكثرة من الكائنات
المادية إنما هي مجال تحقق الروح وجودها فيه . فالكل أرض ظهور ...
فالدولة في نظر الإسلام ، ليست إلا محاولة لتحقيق الروحانية في بناء
المجتمع الإنساني . وإلا ، بهذا المعنى ، تكون كل دولة ليست مؤسسة
على مجرد السيادة والسلطان ، بل تهدف إلى تحقيق المبادئ المثالية ،
دولة ثيوقراطية ، (١) .

ويرجع إقبال فكرة الفصل بين الدين والدولة ، التي شاعت في
المجتمع الإسلامي ، إلى تاريخ النظريات السياسية الأوربية ...

« فالسيحية البدائية لم تقم كوحدة سياسية أو مدنية ، وإنما كانت
نظاماً من الرهبنة في عالم غير ظهور ، لا تحفل بأمور الدنيا ، وتدين للسلطة
الرومانية بالطاعة في كل أمر تقريباً . وكان من نتيجة هذا : أن الدولة عندما
أصبحت مسيحية وقفت هي والكنيسة موقف التعارض ، بوصفها
قوتين متمايزتين ، شجر بينهما الخلاف على تنازع الاختصاص ، ودبت
لذلك خصومات لا حد لها .

ومثل هذا لم يكن من الممكن أن يقع في الإسلام ... لأن الإسلام
كان من أول الأمر مجتمعاً مدنياً عني بشئون الدنيا ، وأخذ عن القرآن
طائفة من المبادئ التشريعية البسيطة — كالألواح الإثني عشر في التشريع
الروماني — انطوت كما أسفرت التجارب ، على إمكانيات عظيمة للتوسع
والتطور ، عن طريق التأويل والتفسير . وعلى هذا ، فالنظرية التي

(١) المصدر السابق : ١٧٨

قول بقومية الدولة ، تبحرنا إلى الخطأ ، من حيث إنها تفرض « ثنائية »
و لاجود لها في الإسلام ، (١) .

، ويذكر إقبال ، أن ، « ماومان » (Manman) — في كتابه : (رسائل
عن الدين) Briefe ueger Religion — يشاركه هذا الرأي في المسيحية ،
ويعلل إذا كان هناك في الحياة الأوربية المسيحية فصل بين الدين والدولة
على هذا النحو :

« إن المسيحية البدائية لم تجعل قيمة ما لحفظ كيان الدولة ، ولم
تحتل بالتشريع ، والإنتاج ؛ بل إنها لم تفكر في أحوال
المجتمع الإنساني قط . . . ومن ثم فيما أن تتجه أن نكون من
غير حكومة ، فنلقى بأنفسنا بين برائن الفوضى متعمدين ، ولما أن
قرر أن تكون لنا عقيدة سياسية إلى جانب عقيدتنا الدينية ، (٢) .

والإسلام كوحدة روحية مثالية ، لها مظهر خارجي واقعي
أرمادي ، يتضمن — في نظر إقبال ، — مبادئ أساسيين في معاونة
الفرد والمجتمع على مسابقة التغيير الحادث في العالم الواقعي ، وهما :

• ختم الرسالة الإلهية

• والاجتهاد في الأحكام

فتم الرسالة المحمدية :

أما عقيدة أن محمدا صلى الله عليه وسلم خاتم الأنبياء والمرسلين ،
فتحمل معها أمرين :

(١) المصدر السابق : ص ١٧٩

(٢) المصدر السابق : ص ١٩١

• انتهاء الوصاية على الإنسان في قيادته . . . وليس معنى ذلك إحلال العقل محل الرسالة ، بل معناه أن وقت خوارق العادات قد انتهى أمره ، وأن على الإنسان أن يحصل كمال معرفته بوسائله الخاصة .

• والأمر الثاني : إبعاد ظهور الفكرة المجوسية ، وهي فكرة الترفب لظهور أبناء « زرادشت » الذين لم يولدوا بعد ، والحيولة دون ظهورها في المجتمع الإسلامي . وقد تأثرت المسيحية بهذه الفكرة ، عندما اعتقدت بـ « ظهور المسيح » .

وشأن الإيمان بهذين الأمرين : ترك الحرية للإنسان في سيطرته على الطبيعة لاومعرفته بها ، وإبعاده عن مجال التبعية لغيره ، أو دفعه إلى العمل دون انتظار مختص له . أو معين آخر يعينه

• إن النبوة في الإسلام لتبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها ، وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمداً إلى الأبد على مفود يقاد منه . وإن الإنسان لكي يحصل كمال معرفته لنفسه ، ينبغي أن يترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو . وإن لإبطال الإسلام للرهبنة ، ووراثه الملك ، ومناشدة القرآن للعقل والتجربة على الدوام ، وإصراره على أن النظر في الكون والوقوف على أخبار الأولين من مصادر المعرفة الإنسانية . كل ذلك صور مختلفة لفكرة انتهاء النبوة ، (١) .

• وفي هذا المقام يحقق « اشبنجر » - كما يقول « إقبال » - في تقدير ما لفكرة ختم النبوة في الإسلام من قيمة ثقافية . . . هذا إلى أنه مما

(١) الصدر السابق : ص ١٤٤

لا شك فيه أن أهم خصائص الثقافة المجوسية (تبدو) في نزعة الترقب الدائم ، والتطلع الدائب لظهور أبناء « زرادشت » الذين لم يولدوا بعد ، أو ظهور المسيح المنتظر ، أو المعزى الذى قال به الأنجيل الرابع (١) . . . ولقد سار ابن خلدون على هدى من نظريته إلى التاريخ ، فأفاض نقده ، وقضى - فيما اعتقد - قضاء نهائياً ، على الأساس المزعوم لفكرة ظهور مخلص في الإسلام ، وهى فكرة شبيهة ، فى آثارها السيكولوجية ، بالفكرة المجوسية الأصلية ، التى كانت قد ظهرت فى الإسلام ، تحت تأثير الفكر المجوسى ، (٢) .

الاجتهاد :

والمبدأ الثانى فى معاونة المسلم - من إسلامه ، لا من مصدر أجنبى عنه - لمتابع تطور العالم وتغييره ، هو مبدأ الاجتهاد . وفى حديث « إقبال » عن الاجتهاد يوضح إمكان وقوعه الآن ، أكثر من التدليل على وجود أو غايته ، فذلك أمر بديهى :

« ولا ريب عندى فى أن التعمق فى درس كتب الفقه والتشريع الهائلة العدد ، لا بد أن يجعل الناقد بمنجاة من الرأى السطحى الذى يقول بأن شريعة الإسلام شريعة جامدة غير قابلة للتطور . ومن سوء الحظ أن جمهور المسلمين المتمسكين بالقديم فى بلدنا هذا ، لم يستكملوا الأهلية بعد لدرس الفقه دراسة نقدية . ومن للرجح أن مثل هذه

(١) إنجيل يوحنا ، الفصل الرابع عشر ، آية ١٦

(٢) المصدر السابق : ص ١٦٦ - ١٦٧ ، والفكرة التى ظهرت فى الإسلام تحت تأثير المجوسية ، ويشير إليها ابن خلدون ، فكرة « الهدى » المنتظر .

الدراسة إذا حدثت، تسمى معظم الناس وشيخ خلاقات مذهبية . على أننى سأغامر
بإبداء بعض الملاحظات عن النقطة التى نبحثها الآن :

• فأولاً : ينبغى أن نذكر أنه منذ ظهور الإسلام إلى قيام الدولة العباسية
تقريباً ، لم يكن قد دُوِّن من شرائع الإسلام سوى القرآن
• ثانياً : بما هو جدير بالملاحظة أنه منذ حوالى منتصف القرن
الرابع الهجرى ، ظهر ما لا يقل عن تسع عشرة مدرسة من مدارس الفقه
والرأى الشرعى فى الإسلام . وهذه الحقيقة وحدها كافية فى بيان مقدار
ما بذل فقهاؤنا المتقدمون من جهد موصول لمواجهة ما تستلزمه حضارة
نامية . وكان لابد لهؤلاء الأصوليين - مع امتداد الفتح ، وما نشأ
عنه من اتساع نظرة الإسلام - من أن يصطنعوا رأياً فى الأمور أكثر
رحابة ، وأن يدرسوا الظروف المحلية للحياة وعادات الشعوب الجديدة
التي دخلت فى حظيرة الإسلام . والدرس الدقيق لمدارس الرأى الفقهى
على اختلافها ، فى ضوء التاريخ السياسى والاجتماعى المعاصرين ،
يكشف عن أن المشرعين تحولوا شيئاً فشيئاً عن طريقة الاستنباط
فى تأويلهم إلى طريقة الاستقراء .

• ثالثاً : عند ما ندرس أصول الفقه الإسلامى الأربعة المتفق عليها ،
وما نأر حولها من خلاف ، فإن ذلك الجود المزعوم عن مذاهبنا المعترف
بها يتبخر ، ويبدو للعيان إمكان حدوث تطور جديد ، (١) .
والآن

إذا كانت عقيدة ختم الرسالة حافزة للإنسان المعتقد بها
على عدم الانتظار ، والترقب ، والبده بعمل الإنسان كإنسان -

(١) المصدر السابق : ص ١٢٩

وهو العمل الفكري - فإن مبدأ الاجتهاد يدفع الإنسان للتفكير ، خاصة في مجال التعاليم الدينية ، وإخضاع أحداث الحياة المتجددة ، المستمرة في التجدد ، وتكييفها بكيفية إسلامية .

٣ - محمد إقبال ... فيما أرى :

لم تكن لنا حرية التصرف ، عند عرض آراء د إقبال ، فيما وضعه في دائرة ماسماه : ب د تجديد الفكر الديني في الإسلام ، في التعليق على هذه الآراء ، سوى شرح ما غمض منها ، والربط بين بعضها بعضاً ، وتمييز الفكر الرئيسية منها . وقد وجدنا هذه الفكر الرئيسية تكاد تنحصر في :

- تقدير العالم الطبيعي
- والاعتداد بالفرد الإنساني
- وتأکید عنصر الروحانية في حياة الإنسان .

(١) قد يقال : إن د إقبال ، قرأ لـ د أوجست كومت ، وتأثر بمذهبه الوضعي ، فعنى بالعالم الواقعي ، وبتخريج الإسلام على أنه يدعو إلى د التجربة ، الحسية والتجربة في خصائصها العامة ، وعلى أنه يحض المسلم عن التماس السيطرة وتمخير الطبيعة من طريق التجربة ، فهو تجريبي واقعي .

وقد يقال : إنه قرأ لـ د هيجل ، وتأثر برأيه في : د أنا ، ، ، ، وقرأ لـ د نيقشته ، ومال إلى مذهبه في : د السوبرمان ، ، وهو

رمز القوة والاعتداد بها ، فتأدى بالفردية وقوم الإنسان كفرد وجعله وحدة الحياة الإنسانية وأصل الجماعة وخالفها .

ثم قرأ لـ د فيشته ، ما يراه في : التاريخ البشرى ، من أن عظماء الأفراد هم الذين يكونون التاريخ وليست أحداث الحياة ، وبالأخص المادى منها ، فقال بما يقول به د فيشته في تاريخ الجماعة ودور الفرد في تكوين هذا التاريخ .

وقد يقال : إنه صوفي ، ينزع إلى د وحدة الوجود ، ويفضل الرياضة الصوفية كطريق لصفاء النفس ، أو كوسيلة للوصول إلى الذات العليا والقرب منها ، فقال هنا بعدم د التغير ، المطلق ، أو عدم د الانفصالية ، الواضحة في الوجود . فليس الله (غيراً) لما عدها على الإطلاق ، وليس الإنسان (غيراً) لعائلة الخارجى على الإطلاق ، وليست الروحية - في الحقيقة الإسلامية - (غيراً) لمظهرها الدنيوى على الإطلاق . وبالتالي ليس الإيمان مغايراً للإسلام .
قد يقال هذا كله ، أو بعضه . . .

والذى لا شك فيه أن د إقبال ، درس الفكر الغربى دراسة واسعة .
وهضمه ، وفاد من منهجه ، وتعبيراته ، ومصطلحاته

والذى لا شك فيه أيضاً أن د إقبال ، كان صوفياً ، وكان يقدر الرياضة الصوفية . . . ليس فقط لصفاء النفس والروح ، وإنما أيضاً للوصول إلى المعرفة الكلية

ولكن مع ذلك ليس ما يذكره د إقبال ، هنا ، هو ترديد للفكر الغربى . . . أو أثر للصوفية . . . أو مزاجية بين الفكر الغربى والصوفية في الإسلام معا .

إن د إقبال ، بالأحرى ، رأى ضعفاً في المسلمين كأفراد وكمجاعة ، ورأى ركوداً في أفهام المسلمين للإسلام ، ورأى عزوفاً من المسلمين — وبالأخص في الهند — عن حياة الواقع والحس . . . رأى إنساناً سلبياً في كل جانب ، ورأى مع ذلك في إسلامه ديناً إيجابياً في كل جانب . . . رأى من جانب إنساناً لا يصلح لهذه الحياة ، ورأى من جانب آخر ديناً هو لهذه الحياة ، والحياة الأخرى معا .

فإن دافع د إقبال ، هذا الإنسان السلبي الضعيف للعمل في الحياة ، فليدفعه بقوة ، وليجعل الدافع له : قوته الذاتية . . . قوته الفردية التي يستمدّها من ذاته هو ، فهي قوة بنائية ، قوة خالقة دافعة . . . لا يُضعِف هذه القوة الذاتية فيه أثر من آثار الجماعة ، إذ هو نفسه منتهى الجماعة .

وعندئذ يبدو د إقبال ، في جانب الفرد ، أو في جانب الذاتية الفردية ، أنه تأثر به د هيجل ، في فكرته التي تقوم على د أنا ، وب د نيتشه ، في فكرته التي تقوم على تمجيد القوة - وقوة الفرد وحدها ، وب د فيشته ، في فكرته في استناد الجماعة إلى الفرد وعمله .

• ولكن د إقبال ، في ذلك كله لم يكن إلا مسلماً أولاً . . .

• ومفكراً غريباً في الصياغة والمنهج ثانياً .

إن الذاتية الفردية في الإسلام لها قيمتها ولها استقلالها ، لم تذهب في علاقة ما ، ولا تعنى مجالاً فيما سواها . فلا الأسرة ، ولا الجماعة ، ولا الدولة ، بطاغية — في نظر الإسلام — على هذه الذاتية ولا على استقلالها . بل إن علاقة ذات بأخرى في نظر الإسلام ، هي تنظيم للصلة بينهما ، وليست لمحو الفوارق والخصائص والحقوق الفردية التي لكل واحد منهما . ولا يمحو قيام الأسر ملكية

الذات الفردية ، ولا حقها في التعبير عن الرأي ، وحقها في الاعتقاد .
ولا يحق قيام الدولة حق نقد الفرد للدولة وحق مخالفتها ، إن كانت هناك
الملاسات التي حددها الإسلام لنقد الجماعة ومخالفتها .

إن الجماعة في الإسلام ، هي في واقع أمرها وحدات ذات صلة بعضها ببعض ،
وقوة الجماعة في قوة وحداتها وأفرادها ، والمؤمن القوي خير من المؤمن الضعيف ،
إن القرآن إن تحدث عن الجماعة ، تحدث عن المؤمنين كأفراد
تربطهم رابطة الإيمان بالإسلام . . . فـ « أنا ، الذي يبدو عند إقبال ، هو
في الإسلام أولا ، و « قوة ، الفرد وقوة ذاتيته التي يؤكدونها إقبال ،
هي قوة المؤمن في الإسلام أولا ، وتكوين الفرد للجماعة والتاريخ معا ،
هو نظرة الإسلام إلى الفرد أولا . . .

ثم صحبت كل هذه الآراء الإسلامية الصياغة الفلسفية الغربية .
(ب) وإن تحدث إقبال ، عن عالم الطبيعة ، وخفف من
« شريته ، و « نجسه ، أو حاول أن يرفع منه الشر والنجس ،
ويجعله مجالا طاهرا للحركة والسير . . . ويطلب إلى المسلم ، أن يسيطر عليه
في كشفه وإلحاقه بالوقوف عليه والإفادة منه - فإنه يفعل ذلك ليقضي على تهيب
هذا المسلم وخوفه من الحياة ؛ ليزيل من نفسه صورة « الفرار ، التي تركتها
الصوفية الإشرافية أو العجمية في الفكر الإسلامي - كما يقول إقبال ، .
إنه لا يطلب من المسلم أن يقتحم الطبيعة في كشفها ويسيطر
عليها ويفيد منها إلا بدافع من الإسهام ، لا بدافع من فلسفة « كومت ، . . .
إنه إذ يصور الطبيعة الإنسان المسلم على أنها « تجلى الله ، ؛ أي
على أنها ليست مادة ميتة ، بل هي تتابع من أحداث الخلق - يستوحى
في هذا التصوير كتاب الإسلام قبل كل شيء . إنه لا يطلب من المسلم

عن طريق « التجربة » ، أن يقر ويسكن في جزئيات الطبيعة إنه يطلب منه عن طريق التجربة أيضاً ، أن يصعد إلى « الذات الكلية » . وبذلك يربط بين أصل الوجود من جانب ومظهره من جانب آخر ، أو يربط بين الحقيقة الكلية وتجليها إنه في ذلك يتبع كتاب الإسلام إذ يقول : [وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ، ولا تنس نصيبك من الدنيا ، وأحسن كما أحسن الله إليك ، ولا تبغ الفساد في الأرض ، إن الله لا يحب المفسدين] .

فالقرآن إذ ينهى الإنسان عن قصد الفساد في الأرض ، يعتبر الطبيعة ليست فساداً في ذاتها . . .

وإذ ينصحه بالمشاركة في الدنيا وأخذ حظه منها يعتبرها مجالاً لنشاطه وحيويته . . .

وإذ يذكره في الوقت نفسه بالدار الآخرة ، وبأن هذا التوجيه جميعه من الله جل شأنه : فذلك لكي يكون على علم بحقيقة الوجود كله ، حتى لا تقلق نفسه من أجل المال وحده ، وتكافح في سبيله خاصة .

(ح) وإن لجأ « إقبال » إلى « وحدة » الوجود ، فلا يلجأ إلى فكرة « اتحاد » الوجود القائمة على « فناء » وذهاب الفردية والذاتية للإنسان في « الحقيقة الكلية »

يلجأ لوحدة الوجود ليدفع فقط المسلم السلبي المعاصر إلى أن يمارس نشاطه في الحياة في قوة واطمئنان ، إذ أن وحدة الوجود في نظره هي « عدم المغايرة » التامة بين الله والعالم الطبيعي . وبذلك يرفع في تصور المسلم [ثنائية] الاعتبار في الوجود ، التي ترتبت عليها نظرة الكراهية والتوجس إلى عالم الواقع والطبيعة ؛ أي إلى عالم الدنيا . . .

لقد أراد « إقبال » بوحدة الوجود المزاوجة بين الروحية والواقعية ،

وأراد بها في عالم الإنسان المزاجية بين الدين والدولة . فالفصل — في نظره — بين الله وعالم الطبيعة هو الفصل بعينه بين الدين والدولة في عالم الإنسان ، والفصل هنا وهناك بعيد عن الإسلام ، لأن الحقيقة في الإسلام واحدة إن نظرت إلى أصلها كانت الله أو الروحانية ، وإن نظرت إلى مظهرها كانت العالم المادى الواقعى ، وتحقيق الروحانية هو تحقق العالم ووقوعه . وكذلك تعاليم الإسلام ، هى روحانية ودين طالما لم تخرج إلى نطاق التنفيذ العملى فى الحياة ، وهى دولة وحكومة فى تنفيذها فالدولة فى الإسلام هى الصورة التنفيذية للروحانية الدينية فيه .

واقبال أراد بتجديد التفكير الدينى فى الإسلام أن يعيد «التوازن» الذى هو رسالة الإسلام

كانت هناك — فيما صدّر به الإسلام — نفرة من الحياة الطبيعية والعمل فيها . وكان بجانب النفرة تواكل وتراخ من الإنسان ، فعلى الإنسان المسلم الآن أن يعتبر الحياة متنفس نشاطه ، وعلى الإنسان المسلم الآن أن يعمل فيها . وسعاده فى اعتبار الحياة متنفس نشاطه والعمل فيها تبعاً لذلك ولكن لا على أن ينتقل بما هو فيه ليقرفيا يطلب إليه وجده ، فلا يتحرك بمعرفته وراء حدود الطبيعة التى يمارس الآن نشاطه فيها ، بل يجب عليه كما يعرف هذه الطبيعة ، أن يعرف أصلها الذى خرجت عنه ، وهو الله أو الذات الكلية .

نعم ، يهمل على تفكير «اقبال» :

• أنه فى محاولته شرح استمرار العالم ، أو شرح خلوده وبقائه ، يرتفع فى هذا الشرح عن المستوى الدينى الذى يصوره الإسلام نفسه ،

وبذلك يبعد في تفسير النصوص التي استعان بها عن مدلولاتها الطبيعية التي تلائم هذا المستوى . . .

فإذا جعل « البعث » فترة « لجرد البضائع » ، وربط « الدار الآخرة » بـ « الدار الدنيا » في حياة الإنسان على أن « الآخرة » مرحلة استئناف لنشاط الإنسان في « الدنيا » — فإنه يثير تساؤلاً عن : « التكليف » من قبل الشرع ومدته ؛ أهو في الدنيا والآخرة معاً ؟ ؟ ؟

وتفسير الخلود في النار عندئذ في قوله تعالى : [خالدين فيها] بأنه حقبة وفترة ما ، يعطى بعدما الإنسان فرصة أخرى « للبقاء » ، أى للعمل الذي يدعو لبقاء الإنسان وخلوده — يرشح أن الإنسان في نظر « إقبال » مكلف في الدارين معاً ، وأن تكليفه من قبل الشرع مستمر هنا وهناك . . . وبهذا تكون « الدنيا » و « الآخرة » سواء في طبيعتهما ، وفي الهدف منهما .

ولكن الإسلام ينظر إلى الدنيا على أنها دار ابتلاء وامتحان ، وينظر إلى الآخرة على أنها دار قرار وسكون ، أى دار ينقطع فيها الامتحان والاختبار . يقول الله تعالى : [ما كان الله ليجزر المؤمنين على ما أتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب] ، ويقول : [إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار . قلن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهباً ولو اقتدى به ، أولئك لهم عذاب أليم وما لهم من ناصرين] . . . فالدنيا وحدها هي دار « الفرصة » للعمل ، وبموت الإنسان تذهب منه هذه الفرصة ، كما يوحى ظاهر هذا النص . وهذا الظاهر هو الذي يلائم المستوى الديني ، أهو الذي يلائم طبيعة الدين كرسالة سماوية ، جاءت

محددة وقت العمل للإنسان ، ومحددة أيضاً اختيار اتجاه الإنسان في الحياة .

● كما يلاحظ على د إقبال ، أنه يقف في تفسيره لبعض آيات القرآن ، عند الحد العامي لمداول اللفظ . . . على نحو ما يرى هو في قوله تعالى : [ويسألونك عن الروح ؟ قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم قليلاً] ، فهو يفسر د الروح ، هنا بالنفس الإنسانية ، وبأن وظيفتها التدبير ، أخذاً من قوله تعالى : [من أمر ربي ^(١)] . . . مع أن المقصود بالروح كتاب الهداية وهو القرآن . إذ القرآن كان موضوع الحديث قبل هذه ، على نحو ما يقول الله جل شأنه : [ونزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ، ولا يزيد الظالمين إلا خساراً] ، كما كان هو نفسه موضوع الحديث بعدها أيضاً كما تذكر هذه الآية : [قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن ، لا يأتون بمثله ، ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً . ولقد صرفنا للناس في هذا القرآن من كل مثل فآبى أكثر الناس إلا كفوراً] . . .

وكما يستدل على د أصل د الاجتهاد ، الفقهي من قوله تعالى : [والذين جاهدوا فينا لنهديم سبلنا] ^(٢) ، مع أن هذه الآية في سورة العنكبوت ، وهي سورة مكية إلا الآية الحادية عشرة منها ، وهي تشير إلى د الجهاد ، في سبيل الله لا إلى الاجتهاد في الفقه ، و الفرق واسع بين الاجتهاد والجهاد . . . أما الأصل القرآني للاجتهاد في نظر الفقهاء فهو قوله تعالى : [ولو رددوه إلى الرسول وإلى أولى

(١) المصدر السابق : ص ١١٨

(٢) المصدر السابق : ص ١٧٠

الامر منهم لعلهم الذين يستنبطونه منهم [(١)] .

• وقد يذهب د إقبال ، في تفسير بعض آيات أخرى مذهباً علياً
أو فلسفياً ، ويبعد المعنى عن أن يكون في مستوى توجيه الإنسان المتوسط . . .
كما يفسر قوله تعالى : [أم الكتاب] في آية : [يمحو الله ما يشاء ويثبت ،
وعنده أم الكتاب] بـ « الزمان الإلهي » ، وهو يشرحه على هذا النحو التالي :

« وإذا ارتقينا درجة فدرجة في سلم المفارقات ، فإننا نبلغ الزمان
الإلهي ، وهو زمان مجرد تجرداً تاماً من صفة المرور والانصرام ، ومن ثم
هو لا يقبل التجزؤ ، والتوالي ، والتغير . وهو فوق القدم ، لا أول
له ولا آخر له . فعين الله ترى جميع المراتب ، وأذنه تسمع جميع
المسموعات بفعل واحد من أفعال الإدراك غير منقسم . وقبلية الذات
الإلهية لا تستند إلى قبلية الزمان ؛ بل الأمر بالعكس ، إذ أن قبلية
الزمان هي التي تستند إلى قبلية الذات الإلهية . وهكذا فالزمان الإلهي
هو الذي يصفه القرآن بأنه : [أم الكتاب] ، (٢) .

وكما يفسر قوله الله تعالى : « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » . . .
بقرب كمال الذات الإلهية إلى كمال الوجود في ذات الإنسان إذ يقول :
« على أن هناك درجات في تجلي الروحية أو الذاتية ، وتجلي هذه
الروحية يرتقي في سلم الوجود درجة درجة إلى أن يبلغ كماله في الإنسان . . .
وهذا هو السر في تصريح القرآن : أن الله ، أو الذات القصوى ، أقرب
إلى الإنسان من حبل الوريد ، (٣) »

(١) المصدر السابق : ص ١٧٠

(٢) المصدر السابق : ص ٨٩

(٣) المصدر السابق : ص ٨٥

كما قد يندفع في هذا التفسير إلى رأى لا يرضى هو عنه بعد ذلك ،
فيقول : « والذات الأولى التى تجعل المولود يتولد ، حاضرة فى الطبيعة
حالة فيها ، يصفها القرآن بأنها : [الأولى ، والآخرة ، والظاهر
والباطن] (١) ، فتفسيره : الأولى والآخرة ، والظاهر والباطن ،
على هذا النحو ، يختلط على الأقل بفكرة « الحلول » التى تعرف للصوفية
الإشراقية أو العجمية ، والتى استبعدتها « إقبال » نفسه ، عند شرحه
لـ « وحدة الوجود » ، كما رأينا فيما سبق .

ولعل « إقبال » ، بشرحه الفلسفى أو العلمى لبعض آيات القرآن ،
يحاول فقط أن يوضح حقائق قديمة فى ضوء الأفكار الجديدة ، كما يعبر
عن ذلك بقوله : « القرآن المجيد ليس كتاب فلسفة أو إلهيات ، ولكن
فيه هدى إلى مقاصد الحياة ورفقها ، وفيه أصول فلسفة يقينية . ولو
أن مسلماً متفلسفاً بين المسائل القرآنية فى ضوء الأفكار والتجارب
الحديثة ، ما صبح اتهامه بأنه يقدم شراباً جديداً فى زجاجة قديمة —
كما يقول « مستر دكسن » : « أنا لا أعرض أفكاراً جديدة فى ثياب قديمة ؛
ولكن أبين حقائق قديمة فى ضوء الأفكار الجديدة » (٢) وهو رأى
الذى اعتقد أنه غن طريقه — يستطيع أن يبقى المسلم فى دائرة إسلامية ،
ويسهم فى الحياة الواقعية ، لا بتوجيه مدرسة فكرية غريبة بل بتوجيه
الإسلام وحده .

• على أن الشئ الذى يبدو فيه ضعف « إقبال » ، قوته
بعض الحركات الإسلامية الحديثة ، على أنها تمثل التجديد الفكرى

(١) المصدر السابق : ص ١٢٢

(٢) محمد إقبال : سيرته ، وفلسفته ، وشعره : ص ١٢١

في الإسلام ، وعلى أنها تمثل الوثبة المطلوبة للعالم الإسلامي ، وأنها النموذج الذي يجب على بقية العالم الإسلامي أن يقتدى به . وربما لم يدرس « إقبال » نفسه هذه الحركة من مصادرها ، بل قرأ عنها من وصف المستشرقين إياها ، فصدق ما وصفوا . والمستشرقون إن وصفوا شيئاً في الإسلام أو في الحركات الإسلامية على أنه حسن فلأنه يصادف غرضاً خاصاً ،، يتصل بإضعاف الإسلام والجماعة الإسلامية

يصف « إقبال » الحركة البهائية ، أو البابية : (١) بأنها من الحركات الإسلامية التي تأثرت بالحركة الوهابية ، و « ليست سوى صدى فارسي الإصلاح الديني العربي » فهو يراها حركة إسلامية ، وإصلاحاً ،

(٢) البابية : نسبة إلى « الباب » ، وهو علي محمد الشيرازي (ولد في الحرم سنة ١٢٣٦ هـ / ٢٦ مارس سنة ١٨٢١ م) ، وأعلن نفسه في ١١ يولية سنة ١٨٤٥ م ، باب المعرفة إلى الحق الإلهي ، ومن أجل هذا لقب بـ « الباب » .

والبهائية : نسبة إلى « بها . الله » ، وهو ميرزا حسين علي نوري بقرزين ، وهو خليفة « الباب » على حركته ، التي يعتبرها أتباعه « إصلاحاً إسلامياً » . وتعاليمه كما يلي :

- الله واحد ، و (علي) مرآته التي ينمكس عليها والتي يمكن لكل واحد أن يراه
- الله خلق الخلق بسبع صفات تسمى حروف الصدق والحق ، وهي : القدر ، القضاء ، الإدارة ، المشيئة ، الأذن ، الأجل ، الكتاب .
- السنة تنقسم إلى تسعة عشر شهراً ، وكل شهر ينقسم إلى تسعة عشر يوماً ، والسنة إلى ثلاث مائة وواحد وستين يوماً
- كل الحدود ألغيت ، عدا حدى السرفة ، والزنا
- الحرية المطلقة في التجارة والعقد
- دفع « الفائدة » مباح ، سواء على البضائع للباعة ، أو على الحسابات للصرفية
- فريضة الصوم لمدة شهر بهائي ، أي تسعة عشر يوماً من طلوع الشمس إلى غروبها وعلى من بلغ الحادية عشرة إلى الثانية والأربعين
- ينصح بالطهارة بالماء ، والسكنها ليست فريضة مكتوبة

دينياً (١). مع أن البهائية مزيج عجيب من الثقافات الدينية والفلسفة ، فلا يقال مطلقاً : إنها تأثرت بحركة محمد بن عبد الوهاب ، لأنها نشأت بعدها في القرن التاسع عشر .

ويصف حركة التجديد التي قام بها بعض الأتراك المحدثين — وفي مقدمة الدعاة لها الشاعر وضياء كوك آلب ، — بأنها حركة مثالية في إصلاح الفكر الديني في الإسلام ، يصح أن تسير في طريقها بقية الحركات الإسلامية الأخرى المعاصرة . ويقول في هذا الوصف : وإذا كانت نهضة الإسلام أمراً واقعاً ، وأن أعتقد أنها أمر واقع ، فلا بد لنا من أن نفعل

== ● يجوز المرأة السفر ، وأن يتحدث إليها من غير إذن من أحد . ولكن لا تراحم ● صلاة الجماعة أبطلت ، عدا الصلاة على الميت ، ومع ذلك فالاجتماع للوعظ أو لأى به وقد تحول البهائيون من فرقة دينية إلى حزب سياسي ، ومن دعائهم ميرزا فضل الله ، وقد اتخذت هذه الحركة مدينة « عكا » مقراً لها . وهدفها توحيد الأديان ، والخطوة الأولى : ادعاء حاجة المسلمين إلى الإصلاح . أما الخطوة الثانية فهي الحاجة إلى شريعة جديدة .

وتطور أمر التعاليم البهائية ، في هذه الحركة : فأصبح تعدد الزوجات مقصوراً على اثنتين فقط وأصبحت ترى صحة جيم الأديان ، والسكتب الدينية ، وتدعو جيم أهل الملل إلى دينها دعوة واحدة لأجل توحيد كلمة البشرية . وتستدل عند دعوته كل دين بشيء مما في كتبهم ، ولا سيما التوراة والإنجيل والقرآن . وكل دين في نفسه صحيح ، وكل دين ناسخ لما قبله ، كما أصبحت تعتقد بالوهمية « البهاء » — بهاء الله — (ميرزا حسين على نوري) على نحو ما تعتقد بعض فرق الشيعة الغلاة بحلول الجزء الإلهي في الإمام .

والباب (على محمد الشيرازي) كتاب : « البيان » ، وهو الذي تأول فيه قول الله تعالى : [ثم إن علينا بيانه] . وقد أخرجه عبد الرحمن تاج ، كبحث للحصول على درجة الدكتوراه من جامعة السوربون بباريس ، تحت إشراف القس المستشرق الفرنسي (ماسينيون) .

والبهائية أربع فرق :

- البابية الخالص : أتباع « الباب » على محمد الشيرازي ، مؤسس البهائية
- البابية الأزلية : أتباع صبح أزل ، الذي كان في قيرس
- البابية البهائية : أتباع بهاء الله ميرزا حسين على نوري
- البابية العباسية : أتباع عباس أفندي ، أحد الدعاة لهذا الدين الجديد ، وكان يقيم في بيروت

(١) تجديد الفكر الديني في الإسلام : ص ١٧٥

يوماً ما فعله الترك : فتعيد النظر في تراثنا العقلي . فإذا لم نستطيع أن
نضيف جديداً إلى التفكير الإسلامى العام ، فقد نوفق — عن طريق
النقد المحافظ السديد — فى كبح جماح حركة التحلل من الدين ، التى تنتشر
بسرعة فى العالم الإسلامى . (١)

« وإقبال ، نفسه ، بعد ذلك ، ينقل رأى الشاعر « ضياء كوك آلب ،
فى خطوط الإصلاح للفكر الإسلامى ، فيما يلى :

« وللشاعر السابق — ضياء — قصيدة عنوانها : « الدين والعلم ، تلقى
المقطوعة الآتية منها بصيغاً آخر من الضوء على رأى الدين العام الذى
يتكيف اليوم فى العالم الإسلامى شيئاً فشيئاً ، يقول الشاعر :

من هم أول من طالع الناس بالهداية الروحانية ؟
لا ريب فى أنهم الأنبياء والقديسون

فلقد أخذ الدين بيد الفلسفة فى كل عقد وقاد خطاها ، وبنوره .
وحده استضاءت الأخلاق والفنون

غير أن الدين يضعف ويفقد حماسته الأولى ، ويحتفى القديسون ، وتصبح
الرعاية الروحية تراثاً إسمياً يرثه فقهاء الشريعة . ونجم الهدى الذى يهتدى به
فقهاء للشريعة هو النتن ، ويكرهون الدين على سلوك هذا المسلك .

أما الفلسفة فتقول : إن النجم الذى اهتدى بنوره هو العقل ، فاذهبوا
أنتم إلى اليمين ، وسأذهب أنا إلى الشمال

والدين والفلسفة كلاهما يدعى (الروح) ، وكلاهما ينجنيها إلى ناحيته .
وبينما يكون هذا الصراع محتدماً ، تضع التجربة حملها ، قتله
مولودها وهو : « العلم الواقعى » ويصبح هذا الزعيم الصغير الذى يقود

(١) المصدر السابق : ص ١٧٦

العقل ، فيقول : إن سنن الأوائل هي التاريخ ، والعقل هو مبهج التاريخ ، كلاهما يفسر ويؤول ، ويرغب في بلوغ ذلك الشيء الذي لا يمكن تحديده .

ولكن ما ذلك الشيء ؟ أهو قلب هذبه الروح ؟؟ .

وإذ كان الأمر كذلك فاستمع إلى كلتي النهائية . الدين هو العلم الواقعي ، ، وهدفه هو تهذيب قلب الإنسان II ، (١)

وما ينقله إقبال عن الشاعر التركي الداعية لحركة التجديد ، الأخيرة في تركيا ، هو ترديد لفكرة د أوجست كومت ، في الدورة الثلاثية للبرقة من أنها تمر بالدين ، ثم بالفلسفة ، ثم بالعلم التجريبي . وإقبال ، ذاته يؤكد هذا الإستنتاج بقوله : د هذه هي النزعة التي ينزع إليها التركي في العصر الحديث مستوحياً ، على النحو الذي يفعله ، حقائق التجربة ، لا تفكير الفقهاء المتفلسفين ، الذين عاشوا وفكروا تحت ظلال أحوال من الحياة متباينة . . . ويتجلى هذا المثال الجديد على أوضح ما يكون في قصائد د ضياء ، الشاعر الوطني العظيم ، الذي كان لقصائده ، التي استلهمها من فلسفة د أوجست كومت ، أثر عظيم في تشكيل الفكر التركي الحديث (٢) .

أي فكر تركي حديث ؟؟

أهو ترديد الفكر المادي الإلحادى للمذهب الوضعى الغربى

لـ د أوجست كومت ، ؟؟

وإذا كان الشاعر التركي العظيم يعبر عن التجديد في النهضة التركية الحديثة ، وما يعبر عنه هو مذهب د أوجست كومت ، — كيف يصح

(١) المصدر السابق : ص ١٨٣ — ١٨٤

(٢) المصدر السابق : ص ١٨٢

« لإقبال ، أن يسمى « التردد ، و « التبعية ، تجديدًا؟؟
وكيف يسمى مذهب الفكر الإلحادي المادي « لأوجست كومت ،
تجديدًا في الفكر الإسلامي؟؟

وكيف ينعت تركيا - لقيام الحركة التجديدية فيها على تقليد الفكر الغربي
في هذا - بأنها الأمة الإسلامية الوحيدة التي نقضت عن نفسها سبات
العقائد الجامدة؟؟

لأنه يقول : « إن تركيا ، في الحق ، هي الأمة الإسلامية الوحيدة التي
نقضت عن نفسها سبات العقائد الجامدة ، واستيقظت من الرقاد الفكري ،
وهي وحدها التي نادى بحقها في الحرية العقلية ، وهي وحدها التي انتقلت
من العالم المثالي إلى العالم الواقعي ، تلك النقطة التي تستتبع كفاحاً مريراً
في ميدان العقل والأخلاق ، (١) ١١

أى فارق بين موقف « محمد إقبال ، الآن من الفكر الغربي المادي
الذي ساد القرن التاسع عشر ، وموقف السيد « أحمد خان ، من هذا
الفكر ، يوم نادى في محاولاته « الإصلاحية ، بقبول هذا الفكر ،
ونصح شباب المسلمين في الهند بفهم القرآن في ضوءه ، وبإخضاع الحياة
الدينية لقوانين الطبيعة ، الأمر الذي دعا جمال الدين الأفغانى ،
في كتابه : الرد على الدهريين ، إلى بيان عمالة السيد « أحمد خان ،
وخضوعه في ذلك للسياسة الاستعمارية في الهند؟؟؟

إن « إقبال ، تأثر بالمذهب الوضعي لـ « أوجست كومت ، من
غير شك ، ولكن لم يرض عما فيه من إلحاد ، كما يبدو في كتابه
والذات الإلهية الكلية ، كأصل للوجود

(١) المصدر السابق : ص ١٨٦

كيف يوفق « إقبال » الآن بين هذه النزعة الإلحادية عنده ، وبين الحكم على دعوة « المساواة » التي ينادى بها الشاعر التركي « ضياء » بين الرجل والمرأة ، أى المساواة فى الزواج والطلاق والميراث : بأنها حركة إسلامية تجديدية (١) ١٩٢٢ هل إلغاء الأحكام القاطعة فى الإسلام ، وهى أحكام الطلاق والإرث ، ثم الاستعاضة عنها بأحكام الأسرة فى القانون المدنى الغربى ، يعتبر نموذجا للحركات الإسلامية المقبلة فى البلاد الإسلامية ؟ ؟ .

إن « إقبال » نفسه استشعر ضعفه عندما وصف الحركة التجديدية فى تركيا بما وصفها به : فعاد إلى المطالبة بالتحفظ فى الإسلام وعدم التهور فيه ، فيقول :

«لنا نرحب من أعماق قلوبنا بتحرير الفكر الحديث فى الإسلام . . . ولكن ينبغى لنا أن نقرر أيضاً أن لحظة ظهور الأفكار الحرة فى الإسلام هى أدق اللحظات فى تاريخه ، فحرية الفكر من شأنها أن تنزع إلى أن تكون من عوامل الانحلال ، وفكرة القومية الجنسية التى يبدو أنها تعمل فى الإسلام العصرى أقوى مما عرف عنها من قبل — قد ينتهى أمرها إلى القضاء على النظرية الإنسانية العاملة الشاملة التى تشربتها نفوس المسلمين من دين الإسلام . أضف إلى هذا ، أن زعماء الإصلاح فى الدين والسياسة قد يجاوزون فى حماسهم ، لتحرير الفكر الحدود الصحيحة للإصلاح ، وإذا انعدم ما يكبح جماح حميتهم الفتية ، ونحن نمر الآن بعهد شبيه بعهد ثورة الإصلاح « البروتستنتى » فى أوروبا ، فينبغى أن لا يضيع سدى ما تعلمناه من قيام حركة « لوثر » و« تائيجها » . قد درس التاريخ فى تعمق وعناية يظهر لنا : أن حركة الإصلاح كانت سياسية

(١) المصدر السابق ص : ١٩٤

في جوهرها ، وأن نتيجتها الخالصة في أوروبا أسفر عن إحلال تدريجي لنظم أخلاقية قومية محل الأخلاق المسيحية العالمية . ولقد رأينا بأعيننا ما أسفر عنه هذا الاتجاه في الحرب العالمية الأوربية (الأولى) ، التي عجزت عن التوفيق بين المذهبين الأخلاقيين المتضادين ؛ بل جعلت الموقف الأوربي أكثر شناعة بما كان عليه قبل . والواجب دلي قادة الرأي في العالم الإسلامي اليوم ، هو أن يفهموا المعنى الحقيقي لما حدث في أوروبا ، وأن يسيروا قدما نحو غايات الإسلام ومراميه مع ضبط النفس والبصيرة الثاقبة ، (١) .

إن د قبال ، يبعد عليه في نظري — أن يكون متناقضاً ؛ إذ يعد الحركة التجديدية في تركيا التي قادها الشاعر ضياء كوك آلب ، نموذجا للحركات الإسلامية الحديثة مرة ، ثم يطلب الحيلة والتحفظ في التجديد وفي قبول الفكر الحر (المادى) مرة أخرى إنه يأخذ من جديد على هذا الشاعر العظيم (كما وصفه من قبل) أخطاءه في فهم الإسلام كنظام للجمع ، وبالأخص ما يتعلق بأمره الأسرة ، فيقول : د أما فيما يتعلق بما ينادى به الشاعر التركي (ضياء كوك آلب) فإنني أخشى أنه يبدو قليل العلم بقانون الأسرة في الإسلام ، كما يظهر أنه لا يفهم المعنى الاقتصادي لقاعدة التوريث ، كما جاءت في القرآن . فالزواج في اعتبار الشريعة المحمدية عقد مدني ، وللرأة أن تشتري عند الزواج أن تكون عصمتها بيدها ، فيكتمل لها بهذا حق المساواة في الطلاق . والإصلاح

(١) المصدر السابق : ص ١٨٧ — ١٨٨ .

الذى يقترحه الشاعر لنظام التوريث (١) يقوم على فهم خاطئ . وينبغي أن لا يستتج من اختلاف الأنصبة الشرعية ، أن القاعدة تفترض تفوق الرجل على المرأة . فمثل هذا الافتراض يكون منافياً لروح الإسلام لاذ يقول . [ولهن مثل الذى عليهن] .

د والحقيقة هي : أن المبادئ التى قام عليها نظام التوريث فى القرآن ، ذلك الفرع من التشريع الإسلامى الذى يصفه د فون كريم ، : بأنه بالغ الحد فى أصالته وابتكاره ، لم تلق بعد من مشرعى الإسلام ما تستحقه من حناية . فالمجتمع العصرى ، بما فيه من كفاح مرير بين الطبقات ، يجب أن يحملنا على التفكير . ولو أننا درسنا شريعتنا بالنسبة للانقلاب المنتظر فى الحياة الاقتصادية الحديثة ، فإن من المرجح أن نكشف فى أصول التشريع ، عن نواح جديدة لم تنكشف لنا بعد ، مما يمكننا أن نطبقه بإيمان متجدد بحكمة هذه المبادئ ، (٢) .

يبعد على د إقبال ، إذن أن يكون متناقضاً فى رأى . . . وهو رجل مؤمن إيماناً عميقاً بالرياضة الصوفية السليمة ، ومؤمن بإسلامه إيماناً

(١) يرى الشاعر : «أن تنشئة الأسرة يجب أن تجرى على أساس العدالة ... ، ولهذا لابد من مساواة المرأة والرجل فى ثلاثة أمور : فى الزواج ، وطلاق ، والميراث . وما دامت المرأة تعد نصف الرجل فى الميراث ، وربها فى عدد الأزواج ، فلن ترقى الأسرة ، ولن ترقى البلاد ... لقد فتحنا للقضاء محاكم وطنية تقضى فى الحقوق الأخرى ، وتركنا الأسرة فى أيدي مذاهب الفقهاء ولا أدري لماذا تخلينا عن نصرة المرأة ؟ أليست المرأة تعمل فى سبيل البلاد ؟ أم يجب عليها أن تتور ، وتتخذ من إبرتها سلاحاً فاتسكا تنزع به حقوقها من أيدينا ؟ » ، كتاب تجديد الفكر الدينى فى الإسلام : ص ١٨٦)

(٢) المصدر السابق : ص ١٩٥ - ١٩٦

حقاً وبصلاحيته للتوجيه في الحياة المتجددة ، ومؤمن في الوقت نفسه
بعدم التخلي عن الحياة الواقعية

إن السبب في تمجيد « إقبال » للحركة التجديدية في تركيا ، اتباعه
للمستشرقين في ذلك ... هو تقليد لهم في الرأي ، وليس نتيجة مباشرة
لدراسته هذه الحركة . وإن أى مفكر يقدر قيمة الفكر ، لا يصف
هذه الحركة التركية إلا بأنها تقليد في غير وعى للغربيين . وأنا
أقصد « في غير وعى » ، لأن الباعث عليها الرغبة في أن تكون تركيا
من « أوروبا » ، لا من « آسيا » ، وأن يكون للأتراك طابع الغربيين ،
لا طابع الشرقيين ، فيما هو مدوح أو مذموم ، كما طلب لمصر يوماً ما
صاحب « مستقبل الثقافة في مصر » . فهي حركة اندفاعية ، لا حركة
متتدة تتخير وتقدر في تخيرها الاحتفاظ بشخصية « الأمة » أو الجماعة .

اليابان جددت حقاً ، لأن حركتها التجديدية قامت على التخير ،
دون « الاندفاع » ، اليابان ظلت شرقية ، ومع ذلك تفوقت على
الغرب في مجال الصناعة ، وفي المجتمع وتماسكه قبل ذلك ، كجتمعه له
شخصية بارزة .

أما تركيا فليس لحركتها طابع معروف حتى اليوم ، فلا هي
بالشرقية ولا هي بالغربية يجعلها الغرب « غربية » في اللحظة التي
يريد أن يحرضها على الإيمان في البعد عن الإسلام والجماعات
الإسلامية وفي مقدمة هذه الجماعات الشعوب العربية لأنه نزل
بلغتها القرآن ، ويجعلها « شرقية » يوم يتحدث عن حضارتها المعاصرة
بأنها حضارة مستعارة من الغرب ليس لها فيها إلا التقليد الأعمى !!!

من السهل عن الفرد ، وكذا عن الجماعة ، أن يهدم ويلقى ، ولكن ليس من السهل أن يبنى . . . وأشدّ عسراً أن يكون أصيلاً في البناء ! إن تركيا الحديثة ، مظهر تجديدٍ إلغاء الدين ، وفقدان شخصيتها ، وتبعيتها تبعية مطلقة في السياسة ، والتوجيه ، والاقتصاد ، للغرب الصليبي !

ولأن « إقبال » يجد نهضة تركيا الحديثة من جانب ، ويشجع الرياضة الصوفية من جانب آخر : يمتدحه المستشرقون في حديثهم عن تعرضهم للحركات الإسلامية المعاصرة ، ويذكرون له من حسناته فقط هذين الأمرين بينما يعيبون عليه في الوقت نفسه ، رأيه في أن الإسلام دين ودولة معاً ، وفي أن الحقيقة الإسلامية أمر واحد لها اعتباران فقط . ويعيبون عليه أكثر من ذلك تشجيعه قيام دولة إسلامية على أساس إسلامي ، مع عنايته تمام العناية بنفى الطابع الشيوعي عن الدولة التي تقوم على هذا الأساس الإسلامي .

• وحسن ظنه بالمستشرقين جعل فيه نقطة ضعف أخرى ، وهي ثقته فيما يكتبون ، وتقبله له دون امتحان لما يكتبونه . فهو مثلاً يستحسن ما كتبه « هورتن » Horten — الذي كان يوماً ما أستاذاً للغات السامية بجامعة بون — عن الإسلام ، في مجال الفقه ، أو مجال الفلسفة والكلام . و « هورتن » ليس العالم الذي يكتب عن بحث ودراسة ، أو فهم ، ودقة في الفهم ، فضلاً عن أن يكون له طابع الباحث العلمي . وهذا هو تقديره في ميدان الاستشراق الألماني .

كما أن حسن ظنه بالمستشرقين قد يجعله يوافق على حل لمشكلة ، قام

على أساس عقيدة مسيحية ، تتنافى هذه العقيدة مع العقائد الأساسية في القرآن ، لأنه ردد هذا الحل بعض علماء اللاهوت المسيحيين المشتغلين بالدراسات الإسلامية . . . فيذكر مثلاً مشكلة الشر ، في العالم ، ثم يطلب حلها في رأى بعض هؤلاء ويوافق عليه ، ويقول في ذلك :

« وإذا كانت الإرادة الإلهية التي يحددها العقل إرادة خيرة ، فإن معضلة تجديده تعترض سبيلنا ، تلك هي : أن سير التطور كما أظهره العلم الحديث ، يتضمن آلاماً وظلماً تكاد تشمل العالم كله . ولا شك أن الظلم مقصور على البشر وحدهم ، ولكن ظاهرة الآلم تكاد تكون عامة . وإن كان من الحق أيضاً ، أن البشر في مقدورهم احتمال الآلم ، وقد احتملوا المرير منه في سبيل ما اعتقدوا أنه خير . وهكذا ، فإن حقيقتي الشر الأخلاقي ، والشر المادى ، تبرزان في الوجود الطبيعى . وليست نسبية الشر ، ووجود قوى تعمل على تبديله ، بمصدر عزاء لنا ؛ لأنه على الرغم من كل هذه النسبية ، وهذا التبديل ، فإن فيه ناحية إيجابية رهيبة . فكيف يمكن إذن التوفيق بين قدرة الله المطلقة واتصافه بالخير ، وبين شيوع الشر في خلقه ؟ »

« هذه المعضلة هي في الواقع مشكلة الألوهية : . . . ولم يتناول واحد من الكتاب المحدثين تقرير هذه المعضلة تقريراً أدق وأوفى ، بما كتبه « نومان ، Naumann في كتابه : « رسائل في الدين » ، إذ قال : إن لنا معرفة بالكون ترينا إله قوة وقدرة ، يبعث الحياة والموت متلازمين تلازم الظل والنور ، وتعلمنا كذلك عقيدة « النجاة والخلص » ، إذ تقرر : أن هذا الإله نفسه أب للبشر . فالتأسى بإله العالم يواصل

خلق الكفاح في سبيل الوجود ، وعبادة أبي : « يسوع المسيح ،
تبعت خلق الرحمة . ومع هذا فهما ليسا إلهين ، بل هما إله واحد ،
تشابك ذراعاهما بطريقة ما ، غير أنه لا يستطيع مخلوق أن يقول :
وأيّن ؟ وكيف يحدث ذلك ؟؟ ،

إن «إقبال» في تجديد الفكر الديني في الإسلام ، كان جامعيا في محاولته . .
في عمله الفكري للخاصة ، واعتبار هذا العمل لجيل معين ، وهو جيل
التفكير الوضعي ، أو التفكير المادي الإلحادي . وهو لهذا يعتبر عملا
فكريا مضادا لحركة «التجديد» في الفكر الإسلامي في مصر ، التي
يتزعمها بعض التابعين للفكر الاستشراقي ، أو بعض المرددن للفكر
الآخر المادي الإلحادي ، الممثل في وضعية «كومت» ، وماركسية
«ماركس» .

و«إقبال» بهذا ، يعتبر المصلح الفكري في الإسلام في الوقت
الحاضر ، ويتميز بذلك عن الشيخ عبده في اتجاهه الإصلاحى . ولكن
لأن محاولة «إقبال» الفكرية هي محاولة للخاصة ، فهي في حاجة إلى حركة
الشيخ عبده ، كي تكون حركة إصلاحية فكرية عامة للجماعة الإسلامية
في كل طبقاتها .

والعصر الحاضر يتطلب ، بالإضافة إلى هاتين الحركتين ، حركة

أخرى فكرية تقوم على بيان « التوازن » في رسالة الإسلام ،
لفرد والجماعة على السواء .

إن لكل من حركتي « محمد عبده » و « إقبال » اعتبارها في مواجهة
ما سيطر عل وقتها من فكر وتوجيه أجنبي

- كان الاستعمار فكانت حركة الشيخ عبده بعد جمال الدين الأفغاني
- وكانت « الوضعية » و الماركسية ، فكانت حركة « إقبال »

الإسلام غدا

مواجهة الإسلام للصليبية والماركسية :

رأينا الآن ، أن الإسلام منذ الاستعمار الغربي للبلاد الإسلامية في آسيا وأفريقيا ، من منتصف القرن التاسع عشر حتى اللحظة القائمة ، يواجه صليبية هذا الاستعمار جنباً إلى جنب مع مواجهة سلطانه السياسي والاقتصادى . . . وهذه الصليبية ليست المسيحية السمحة ، وإنما هي « روح الانتقام » من الإسلام ؛ تلك الروح التي بعثت فيما مضى على الحروب الدامية في القرون الميلادية الثلاثة : الحادى عشر ، والثانى عشر ، والثالث عشر ، محاولة الاستيلاء على بيت المقدس . وبقيت منذ هزيمتها الكبرى على يد « الناصر صلاح الدين » ، مصاحبة لعقلية الغرب في عرضه الإسلام ، وفي تصرفاته مع المسلمين على السواء . وتزل فيه باقية صيغة هذه العقلية حتى اليوم .

وبعد انتشار الفكر المادى الإلحادى الغربى في بلاد الشرق الإسلامى منذ أعقاب الحرب العالمية الأولى ، واجه الإسلام — بالإضافة إلى واجهته الصليبية السابقة — حملة هذا الفكر ومذاهبه . ولم يزل يواجه في وقتنا الحاضر ، وبالأخص « الماركسية ، الإلحادية . ورأينا أيضاً ، أن هذه المواجهة كانت على حساب الإسلام مرة ، وفي جانبه مرة أخرى . . .

أما في المرة التي كانت على مصابه :

فكانت إصابته من هذه المواجهة إصابة عنيفة

حلت العصبيات الشعوبية محل الرباط الإسلامى العام ، وبرزت الحدود والفواصل وخلقت ختماً في الوطن الإسلامى ، دون أن تعتمد اعتماداً دقيقاً على المكان الجغرافى أو خصائص الجنس ، وإنما تعتمد اعتماداً أولاً بالذات

على الحدود ، المفترضة ، التي وضعها المستعمر وقواها ، حتى يحول
بذلك دون الترابط النفسى بين الشعوب الإسلامية فى الآمال والكفاح ،
قبل أن يحول دون الاختلاط المكانى أو الزمانى .

كما تأثرت عقليات بعض الكتاب من الأدباء ، والساسة ، فى الشرق
الإسلامى بتفكير الغرب المادى وبحضارته الصناعية ، وحملت هذه العقليات
لواء الدعوة إليه . ونجحت هذه الدعوة فى تركيا ، بالحركة الانقلابية التى
قادها د كمال أتاتورك ، بعد الحرب العالمية الأولى . ولكن ما كان لها أن
تنجح هذا النجاح الظاهر ، وتسير حتى الآن ، دون عون سياسى وثقافى
من « الخارج » ، ١١ وقد تبادل النظام الشيوعى هذا العون مع تركيا أولاً ،
ثم حل محله فى المعاونة النظام الديمقراطى الغربى الذى تزعمه أمريكا
فى الوقت الحاضر . فجزء واضح من نشاط السياسة الأمريكية — على
الأقل النشاط الجامعى ، ونشاط المؤسسات الاجتماعية — فى خدمة
استقرار « الانقلاب » ، أو التجديد التركى ، داخل تركيا ، وفى خدمة
النهاية له خارج ديارها ، بين الشعوب الإسلامية الأخرى . وهناك مبالغ
لا يستهان بها من المؤسسات الأمريكية الرأسمالية ، تزداد من عام إلى
عام ، تحت عنوان : « الخدمات الإنسانية » ، لهذا الغرض ، ينفق
جزء منها على الدراسات الإسلامية الموجهة فى أقسام ملحقة بالجامعات
الأمريكية المشهورة ، بينما الجزء الآخر ينفق على مؤسسات الطباعة والنشر ،
ومكاتب الخبرة أو البحوث الموزعة توزيعاً منظماً فى عواصم بلدان
الشرق الأوسط ، والتى تعنى أو تتصل بالدراسات الإسلامية أو بدراسات
الشرق الأوسط .

ويضاف إلى حساب خسائر الإسلام فى مواجهته للصليبية

والماركسية ، الفراغ ، الذى خلفه ركود الفكر الإسلامى فى نفوس المعاصرين من المسلمين ، والذى هيأ فرصة لقبولهم تحريف الصليبية للإسلام باسم دراسات الاستشراق ، ثم بقبولهم الحاد الماركسية باسم العلم (Science) . . . وهذا الفراغ فى نظرى أشد خطراً على الإسلام ، من الهجوم المباشر الصليبي أو الماركسي عليه .

أما ما أفاده الإسلام من مواجهة الصليبية والماركسية :

أو من الاحتكاك بهما ، فهو :

• إيقاظ الوعي الإسلامى الذى صاحب الحركات التحريرية التى قامت بها الشعوب الإسلامية ضد الاستعمار الغربى ، وذلك بفضل جمال الدين الأفغانى الذى تزعم إيقاظ هذا الوعي ، والذى ركز نشاطه فى رحلاته إلى مصر ، والهند ، وتركيا ، وأفغانستان ، وبقية البلاد الإسلامية ، لإثارة المسلمين بدافع من دينهم ، لمقاومة المستعمر وعدم التعاون معه من جانب ، وتأكيده أواصر الأخوة بينهم بطرح الفوارق المذهبية ، وعلى الأخص ما بين السنة والشيعة ، والاحتفاظ بوحدتهم فى دفع الخطر الصليبي عنهم ، من جانب آخر . وجمال الدين الأفغانى - يعتبر من غير شك - الزعيم الشرقى المسلم لجميع الحركات الثورية ضد الاستعمار الغربى فى الشرق الإسلامى . ولم يكن لجمال الدين بقية من نشاط ، فوق ما بذل وعانى فيما بذل منه ، يصرفها فيما وراء إيقاظ الوعي الإسلامى فى مجالسه الخاصة والعامة .

• المحاولات الفكرية الإسلامية التى قام بها محمد عبده قبيل آخر القرن التاسع عشر ، ثم قام بها إقبال ، فى النصف الأول من القرن العشرين . . . وما قام به محمد عبده أثمر سلسلة من المفكرين المستنيرين فى فهم الإسلام ، بمصر وشمال أفريقيا ، وسوريا ولبنان ، كان لهم

نشاط منهجي ، وآخر موضوعي في الفكر الإسلامي ، وإن لم يصل إلى درجة أن يكون مدارس مستقلة في الإصلاح الإسلامي . ولكنه رغم ذلك ، كان له أثره حتى اليوم في الكتابات الإسلامية المقسمة بطابع الفهم السليم لمبادئ الإسلام ، وظروف المجتمع الحديث . وما قام به « إقبال » بعده أثمر تأسيس دولة الباكستان ، ووضع دستور إسلامي لها على أساس من القرآن .

الاسلام فوق الزمان والمكان :

نعم ، الاسلام من حيث هو مبادئ : لا يتوقف اعتباره على مكان معين ، ولا على جيل من البشر . . .

وكما ذكر « إقبال » : الإسلام بما اشتمل عليه من مبدأ « الحركة » يعيش مع الإنسان المتحرك ، وفي العالم المتغير المتطور .

فهو لا يؤزم بالصليبية ولا بالماركسية ، إذ طالما كانت له طبيعة الوجود الخالد ، ولا يضار بالهجوم عليه من هنا أو هناك ، لأنه عندئذ لا يقبل الفناء . .

تخلو الإسلام في رسالته ، ورسالته « التوازن » : التوازن في قيادة الفرد لنفسه ، والتوازن في علاقة أفراد الأسرة الواحدة بعضهم ببعض ، والتوازن في علاقة الأفراد جميعاً ، ما بين جار قريب وبعيد ، وما بين حاكم ومحكومين .

ولكن الذي يجوز أن يؤزم - ولا أدري إذا كان يمكن أن يصرع في سر أيضاً - هو المسلم والمسلم هو إذن ، موضوع الهجوم في حملات الصليبيين والماركسيين . والآثار السلبية لهذا الهجوم تنال منه ، إن قدر لها أن تصيب ، أكثر مما تنال من الإسلام .

والسؤال الذي يجب أن يلقى الآن ، هو : إذا كانت حملات الغرب

الاستعماري - سواء من الجانب الصليبي أو الجانب الماركسي - تجد فراغا ، عند المسلمين حال دون ملته حتى الآن ركود الفكر الإسلامي ، وعدم قيامه بالدور الإيجابي في حياتهم المعاصرة ، فما هي النسبة التي يملأها ، الإصلاح الديني ، الحديث من هذا الفراغ ؟ . . . إن مستقبل الإسلام في الجماعة الإسلامية يتحدد بناء على جواب هذا السؤال . وهذا الجواب يرتبط ارتباطاً وثيقاً بموضوع ، الثقافة ، الذي يتتقف به المسلم في الشرق الإسلامي .

والثقافة في هذا الشرق الإسلامي ، لم تسير الحركات التحريرية التي قامت فيه أول الأمر لمنازلة المستعمر ، ولا ما صاحبها من وعي إسلامي عام . وتخلفت الثقافة عن هذه الحركات ، ولم تكن بتوضيح الوعي الإسلامي الذي صاحبها . ولذا بقي هذا الوعي ، شعاراً ، و ، نسبة ، فقط ؛ يحمله المسلم كعنوان له ، ولا يدرك من إسلامه إلا أنه : ينتسب إلى الجماعة الإسلامية لحسب .

ونتج عن هذا التخلف : تلك ، الانفصالية ، التي أرادها المستعمر الغربي منذ أن وضع قدمه في بلاد المسلمين . وهي الانفصالية في توجيه المسلم ، وبعبارة أخرى هي ، دفع ، الإسلام عن أن يكون ضمن موضوع ثقافة المسلم المعاصر . ونشأ عن هذه الانفصالية ، ذلك ، الفراغ ، عند المثقفين من المسلمين . ولم يستطع نمو الحركات التحريرية التي أخذت بعد جمال الدين الأفغاني الطابع السياسي القومي ، أن ينال من هذه الانفصالية . بل بالعكس كلما تقدمت هذه الحركات خطوة نحو ، الاستقلال السياسي ، كلما اتسع البعد في هذه الانفصالية ، لأن الاستعمار الغربي الصليبي كان يضع شروطاً للوفاق على الخطوات الاستقلالية في البلاد الإسلامية ، من شأنها أن تزيد في عمق هذه

الانفصالية ، كشرط ، حماية الأقليات ، في معاهدة ١٩٢٥ بمصر ،
وشرط تعهد الحكومة المصرية باتباع «روح» التشريع الغربى فى معاهدة
«موترو» سنة ١٩٣٨ ، وأمثال هذين الشرطين فيما عقد من اتفاقيات
بين المستعمرين الغربيين ، وبين دعاة «الاستقلال» فى البلاد الإسلامية
الأخرى . وهدف هذين الشرطين واضح ، وهو عدم احتضان الإسلام
والأخذ بتعاليمه فى حياة الجماعة الإسلامية ، سواء فى توجيه المسلمين عن
طريق الثقافة المدرسية أو الجامعية ، أو ممارسة الفصل والقضاء فى
المخلافات التى تقع بينهم .

وتحولت بذلك الحركات التحريرية إلى حركات «عزل» الإسلام عن
الحياة العملية العامة للجماعات المسلمة ، بعدما أصبحت حركات «استقلالية
سياسية» ثم نفّذ الفكر الغربى الاستشراقى الإلحادى المادى
منه ، إلى «البعد» الذى أوجدته الانفصالية السابقة . وكلا بعد الطرف
الإسلام فى هذه الانفصالية ، كلا نفّذ الفكر الغربى السابق ، وكلا
قرب إلى دائرة «الفراغ» المتخلف ؛ بل كلا اقتحمه وملا منه
جزءاً بعد جزء .

وفى وقت بلغت فيه الحركة الاستقلالية السياسية حداً فاصلاً فى
تاريخ الاحتلال الغربى لمصر — وهو وقت معاهدة سنة ١٩٣٦ ، بما
لها من ظروفها إذ ذاك — ظن أحد الكتاب المعاصرين أن الوقت
قد آن لإعلان التخلص نهائياً من الإسلام واللغة العربية ، فنادى فى
عام ١٩٣٨ بتقليد الغربيين فى ثقافتهم وفى تفكيرهم وفى تعلم لغتهم
قديمها وحديثها حرفاً بحرف ، ما فى ذلك من خير وشر ، وممدوح
ومذموم !!! أو بعبارة أخرى طلب هذا الكاتب من الحكومة وقسّده ،

إعلان هذه (الانفصالية) بصفة قاطعة حتى لا يكون هنا كفاح بين القديم والجديد ، وحتى يشعر المصريون بالإطمئنان إذا ما مضوا ثقافياً وروحياً إلى مجموعة شعوب البحر الأبيض المتوسط ، وهى الشعوب الإيطالية ، والفرنسية ، واليونانية . وقال هذا النداء ترحيباً فى بعض الطبقات ، كما شجع كثيرين من الشبان فى كتاباتهم ضد « القديم » بناء عن تقليد وتبعية لحسب . ولحق معنى « القديم » منذئذ معنى آخر هو التخلف أو البدائية ، كما لحق معنى « الجديد » معنى التقدم الحضارة ١١

واستمر هذا الوضع ، على عهد دعاة الاستقلال السياسى ، طوال النصف الأول من قرننا الحاضر ، إلى أن جاء التحول الأخير فى السياسة التحريرية سنة ١٩٥٢ ، وتبعته محاولة « تصفية » ماضى الاستعمار فى الثقافة والتوجيه ، وفى مقدمة بقايا هذا الماضى : تلك « الانفصالية » التى أشرنا إليها ، فى موضوع الثقافة المدرسية والجامعية . ولكن هذه التصفية — فيما أعتقد — تحتاج إلى وقت ، حتى يضعف أثرها السلبي فى التوجيه ، وتحتاج قبل الوقت إلى « تربويين » من صنف آخر ، لا يعيشون على آثار مدرسة « ديوى » (١) . وإنما يفهمون معنى (المواطن) فهماً صحيحاً ، وأنه يعيش على ماض ، بروح الحاضر ، متطلعاً إلى المستقبل . وماضيه هو الذى يكيف شخصيته الخاصة ، التى يتميز بها عن معاصر معه فى وطن آخر ، والتى يقوم عليها مستقبل (وطنه) ، ذلك الوطن الذى يعيش هو فيه ، ومن أجله .

(١) هو الفيلسوف الأمريكى John Dewey (ولد سنة ١٨٥٩) ، ومؤلفاته الرئيسية : « تأثير داروين على الفلسفة » سنة ١٩١٠ ، و « الديمقراطية والثرية » سنة ١٩١٣ ، و « الطبيعة والتجربة » سنة ١٩٢٥ .

ولكن محاولة تصفية ماضي الاستعمار في الثقافة والتوجيه ، وقفت - حيناً - عند برامج المدارس التابعة لوزارة التربية والتعليم ، ولم تتخطاها حتى الآن إلى مؤسسة أكثر أهمية وأبلغ أثراً في الحياة العامة ، والحياة الجامعية الخاصة في مجال الدراسات الإسلامية ، وهي الأزهر - حتى صدر القانون بتنظيمه الجديد في صف عام ١٩٦١

الفراغ في الحياة التوجيهية العامة :

وبجانب انفصال موضوع الثقافة ، وعزله عزلاً تاماً عن الإسلام ، ذلك الانفصال الذي هيا للفكر الغربي الاستشراقى والمادى فرصة قبول المثقفين له ، دون أن يجدوا في ثقافتهم التى يحملونها وفى أنفسهم ما يناقش هذا الفكر ، حتى يكون قبولهم إياه نتيجة اقتناع ونأمل - وجد فراغ آخر في الحياة التوجيهية العامة ، وهى حياة الجماهير من العمال والفلاحين . وهذا الفراغ سببه عزلة الأزهر عن الحياة الجارية ، وهى عزلة رُسمت له فى ظل الاستعمار ، أو طاون على بقائها الاستعمار . وأصبحت حياة العمال والفلاحين خالية من توجيه صالح يعالج لهم مشاكلهم اليومية ، والمشاكل الأخرى التى تأتى بها الحضارة الحديثة ، وخضعوا الآنانية فى حل هذه المشاكل ، ولتيارات السطحية التى تحملها الدعاية المغرضة لمذهب من المذاهب الإنسانية المعاصرة . وتقلص الإسلام من جديدة فى حياة العامة ، كما تقلص من قبل فى ثقافة المثقفين . وسارت حياة الطرفين تحت تأثير الصدقة ، ، وتحت ما يجد من نزعات فكرية توجيهية ، من وقت لآخر .

وتعقدت حياة الفلاح والعامل . . .

- وزادت مشاكلهما فى الأسرة بسبب سوء فهم تعدد الزوجات ، والطلاق ، وفهم « التوكل على الله » ، وأثر ذلك على مستقبل الأسرة .

• واضطرب رأى الفلاح في « التعاون ، الاقتصادى ، والتأمين على الثروة الحيوانية ، وفي استخدام وسائل الحضارة الحديثة في الزراعة لتقليل نفقات الإنتاج ، مع الزيادة في كمه ونوعه .

• واضطرب رأى العامل في الصلة التي بينه وبين صاحب العمل ، وفي تقدير رأس المال الدائر في تشغيل العمل .

• وحجز الثرى مدخراته من المال عن تشغيلها في سوق الصناعة ، أو عن التعامل بها في السوق المالية بوجه من الوجوه .

وسبب هذا كله « سوء فهم ، لهذه المشاكل . . . ولا يرفع سوء الفهم هذا في حياة الجماهير إلا توضيح موقف الإسلام من كل مشكلة من هذه المشاكل .

واقد أراد الاتجاه الحديث في الإدارة الحكومية بعد الحرب العالمية الثانية ، أن يعمل على حل هذه المشاكل في حياة الفلاح والعامل ، وحياة الجماهير على العموم باسم « الإرشاد الإجتماعى » ، و « الخدمة الاجتماعية » ، و « التوجيه الريفى » ، وما شاكل ذلك من منظمات . ومع هذا لم تصل هذه المنظمات — رغم ما توفر لها من إمكانيات — إلى جذور هذه المشاكل في نفس الفلاح والعامل ، لأن هذه الجذور مشتبكة اشتباكاً قوياً مع نوع « الإيمان ، الذى يسكن نفس كل منهما من قبل ، وهو إيمان اختلط فيه التسليم بالخرافة ، وغشى عناصره سوء الفهم ، أو سوء التبصير . وكان ذلك نتيجة « الفراغ ، الذى ذكرناه ، وهو أمر ترتب بدوره على عزلة الأزهر عن الحياة الجارية .

وكلا النوعين من « الفراغ » : في حياة المثقفين ، أو في حياة الفلاحين والعمال ، أتاح الفرصة لغير الإسلام في التوجيه ، وفي التطبيق العملى في الحياة .

واتجاه الصليبية في الدراسات الاستشراقية للإسلام ، إن اتخذ — بحكم طبيعته — من المثقفين أو من الذين يباشرون شؤون التحقيق مجالا لنشاطه ، فالفكر المادى الإلحادى فى صحة الدعاية الماركسية يستطيع أن يكون له مجال أوسع ، يتناول المثقفين وغيرهم من طبقات الجماعة ، لأنه كما ذكرنا له جانب أكاديمى وجانب آخر شعبى .

ولو أن الإصلاح الدينى ، فى مقابل ذلك كان متتابعا ، وله دعاة يزداد عددهم بانقضاء الزمن ، وكان متنوعا فى مجال الفكر الأكاديمى ، وفى مجال الدعوة الدينية ، لرجح جانب الإسلام فى الاحتكاك مع الصليبية والماركسية ، ولاستطاع — بعد فترة قصيرة فى حياة الأمم — أن يملأ ذلك الفراغ ، سواء فى حياة العامة أو حياة الخاصة . ولكن انقطاع الإصلاح فى الفكر الإسلامى ، وظهوره من فترة إلى أخرى ، مضافا إلى قلة أعدائه ، وضيق نطاقه ، يجعل من الصعب التنبؤ بالنتيجة الأخيرة لهذا الاحتكاك ، وإن كان يجعل من السهل تصور طول الزمن الذى سيمر به كفاح الإسلام ، وكذا تصور المرارة التى يحملها هذا الكفاح إليه .

أما أنه من الصعب التنبؤ بالنتيجة الأخيرة لهذا الاحتكاك ، فإن يقظة الوعى الإسلامى — وإن كانت لا تقوم على فهم سليم للإسلام أو على قوة الإيمان به إلى حد التضحية فى سبيله ، بل تقوم أكثر على تعصب المسلمين له ، كصدر يتسبون إليه — وتزايد ، كلما اشتدت صليبية الغرب أو ماركسية الشرق ضغطا على المسلمين ، لايسهل احتمال سقوط الإسلام فى ميدان هذا الاحتكاك .

أما طول الزمن الذى يجب أن يمر به كفاح الإسلام ، وأما شدة المرارة التى ينتظر له أن يذوقها فى صراعه مع الصليبية والماركسية — فذلك

مرتبط بوضع الإصلاح في الفكر الإسلامي قوة وضعفا ، وهذا الإصلاح نفسه مرتبط في حاله ، بالقائمين بشأنه ، وبالمؤسسات الإسلامية ، التي لها طابع البحث أن الدعوة في مجال التعاليم الإسلامية
وفي مقدمة هذه المؤسسات : الأزهر .

الأزهر :

• إن قبول بعض الكتاب المسلمين ، هنا في الشرق الإسلامي ، تفكير القرن التاسع عشر — الاستشراق والمادى الإلحادى ، وقبولهم أيضاً هجوم بعض كتاب الغرب في القرن السابق على الكنيسة الكاثوليكية هناك ، ومحاولتهم تطبيق ذاك الهجوم هنا على الإسلام والعلماء ، وتأثر كثيرين بهذه المحاولة ، ليس آية لحسب على وجود الانفصالية ، في التعليم ، التي طاون عليها الاستعمار الغربى والتي لم تزل دواسبها باقية ، وربما تبقى قوية فترة أخرى من الزمن — بل آية أيضاً من جانب آخر على أن الأزهر لم يؤد رسالته ، أو لم يتمكن فيما مضى من أداء رسالته كما يجب ، وإلا لفضى على هذه الانفصالية منذ زمن طويل ، أو على الأقل لاستطاع أن ينفذ بتعاليم الإسلام إلى نفوس المثقفين المدنيين ١١ وهناك إذن لا شك د ضعف ، في الأزهر . . .

• وآية أخرى على هذا الضعف : بقاؤه في عزلة عن مواجهة المذاهب الاقتصادية الاشتراكية ، ببيان « توازن » الإسلام في الجانب الاقتصادى في حياة الجماعة ، وكذلك بقاؤه في عزلة أيضاً عن أن يبدي الرأى في حل المشاكل الاجتماعية التي تعانيها اليوم الشعوب الإسلامية من وجهة نظر الإسلام . واملنا نذكر : كيف أن د إقبال ، أطلع فيما سبق

إلى وجود بحوث فقهية اقتصادية اجتماعية إسلامية ، يُستغاب بها على الأزمات الحالية في الجماعة الإسلامية ويُقَابَل بها نظم الغرب الاشتراكية .

• وآية ثالثة على هذا الضعف : أن تفكير الشيخ محمد عبده الإصلاحى قبل ونما خارج الأزهر بينما عورض معارضة قوية داخل الأزهر . ولم تزل هذه المعارضة تظهر من وقت لآخر في صورة فتاوى رسمية حتى الآن فالفتوى بتسجيل تعدد الزوجات ، وبتحريم ترجمة القرآن ، وبصلاحية الإسلام للشعوب البدائية لحسب ، تمثل معارضة واضحة لتفكير الشيخ عبده الإصلاحى فى داخل الأزهر ، كما تمثل فى الوقت نفسه جهوداً فى فهم الإسلام .

هناك ضعف لا شك فيه . .

وسببه أن الأزهر دار بتفكيره فى صورة معينة ، انقطع بها عن صورة الحياة التى تمر عليه ، ولكنها لم تستطع أن تنفذ إلى داخله فتلتقى بالصورة التى يحتفظ بها ، وتتفاعل معها . وما سبب إصلاح الأزهر فى فترات متكررة يشبه مرور صور الحياة القائمة عليه ، دون أن تنفذ إلى داخله فتتفاعل مع ما له من صورة أصيلة . وإصلاح الأزهر لذلك كان إضافات ، ملحقة ، وظلت إضافات تابعة ، لم تتكون منها وبما كان يُعنى به الأزهر من قبل ، ذاتية ، واحدة .

طلب لإقبال ، فى تجديد الفكر الدينى فى الإسلام ، تأكيد صلة المسلم بالعالم المادى الواقعى ، وتنحية نظرة التصوف المعجمى من حياة المسلم ، وهى النظرة إلى هذا العالم على أنه شر ، يجب الهرب منه . وعلى هذا النحو ظلت الإضافات ، التى أضيفت إلى الفكر الأزهرى

التقليدى ، بمثابة هذا العالم الواقعى فى نظر التصوف العجمى .

هذا ، الانقطاع ، عن الحياة ، كان واضحاً فى حياة الأزهر فى القرن التاسع عشر ، وكان هو نفسه مركز إصلاح الشيخ عبده إذ ذاك ، فيما سماه : إصلاح الأزهر ، وإصلاح المحاكم الشرعية ، وإصلاح الوعظ والتدريس ، وإصلاح اللغة العربية . وأحسن المستعمر العربى بهذا الانقطاع فساعد على تقويته ، عندما تولى الإشراف على التعليم ، وحال دون مباشرة المتخرجين فى الأزهر التعليم الرسمى فى أية مرحلة من مراحلها ، إلا إذا أعدوا إعداداً خاصاً رسمه هو ، بدهوى عدم ملائمتهم للعصر وروحه ١١

لم يعن الأزهر عناية جدية بتعليم اللغات الأوربية (١) ، ولا بمنهج البحث الأوربى فى دراساته . . . ومن ثم كانت استطاعة المتخرجين فيه لمواجهة الصليبية الاستعمارية ، والماركسية الإلحادية ، محدودة للغاية . كما ظل عرضهم للفكر الإسلامى فى الدائرة التى هى أقرب لدائرة التفكير فى العصور الوسطى ، منها إلى دائرة التفكير المعاصر . وقد أصيب الأزهر بنكسة فى السنوات الأخيرة (٢) وعاد إلى الجود وحارب اتصال علمائه بالفكر الغربى المعاصر ، ووقفهم على منهاج البحث فى الجامعات الأوربية . كما نزل بمستوى رسالة الأزهر إلى تعلم اللغة العربية وتعليمها وحدها ، مهملات شأن الدراسات الإسلامية ،

(١) أدخل الأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ محمود شلتوت - بعد توليه الشيخة فى أكتوبر سنة ١٩٥٨ - تعلم اللغة الإنجليزية إجبارياً فى المعاهد الثانوية ، وأنشأ معهد « الإعداد والتوجيه » كمعهد عال تدرس فيه ست لغات : الإنجليزية ، والفرنسية ، والألمانية ، والأندونيسية ، والأردية ، والمواحية : (٢) من سنة ١٩٥٤ إلى ١٩٥٨

أو واضحا إياها في منزلة ثانوية ، وبذلك ضعف الأمل في استعانة الفكر الإسلامي الإصلاحى على تقوية شأن نفسه . بمؤسسة إسلامية عالية مثل الأزهر .

الأزهر في رأيي ، هو قمة المؤسسات الإسلامية في العالم الإسلامي ، التي كانت تستطيع مواجهة الصليبية الاستعمارية والماركسية الإلحادية ، وكانت تستطيع أيضا أن تقدم للحياة الإسلامية في مصر ، و وراء مصر ، أكبر العون في حل المشكلات التي تدور في حياة الأسرة الإسلامية ، والاقتصاد الإسلامي ، والتوجيه الإسلامي . وبذلك كان يمكن أن تكون هناك قوة فكرية وروحية ثالثة في الشعوب الإسلامية ، تواجه القوتين العالميتين الرئيسيتين اليوم : الصليبية الغربية ، والشيوعية الدولية . ولا عوض عن الأزهر ، وكل يوم يمر عليه في أزمته يزيد في ضعف قيمته ، ويقلل من الانتفاع به في تكوين تلك القوة الثالثة ، التي كان يجب أن يكون لها شأن اليوم .

إصلاح الأزهر ليس رفع مرتبات ، ولا إعادة طبع الكتب المتأخرة ، ولا اقتباس نظام وزارة التربية والتعليم ، ولا ملاحقة هذه الوزارة بطلب مشورتها والإفادة من خبرة رجالها ، ولا بزيادة كم العلماء والطلاب . . . إصلاح الأزهر فكرة ، وتنفيذ رسالة ، هي فهم الإسلام ، وحسن عرضه ، والملاقاء به لما يواجه المسلم من مشاكل . وهي رسالة فريدة ، لا يمكن لمؤسسة تعليمية أخرى أن تهض بها . ولذلك لا تجدى مشورة وزارة التربية والتعليم في شأنها .

ومشيخة الأزهر ليست وظيفة يذلل أو يستخدم القائم بأمرها لهدف سياسي ، وليست إدارة لجامعة على نحو أية جامعة أخرى في الشرق . . . هي

إيمان وإدراك للقيم ، وفهم صادق للحياة والإيمان ، هو الإيمان بالله أولاً ،
والإدراك للقيم هو الإدراك أولاً للكرامة الإنسانية ، والفهم الصادق للحياة
هو الفهم أولاً لوضعية الشعوب الإسلامية في خضم المجال الدولي المعاصر ،
وفي التنافس الغربي والشرقي على جعلها تابعة تسير في فلك هذا أو ذاك .

إن حركة التحرير في مصر - بعد النصف الأول من قرننا الحاضر -
تحاول ، تصفية ، رواسب الاستعمار في السياسة التعليمية ، ومن هنا
كان عليا أن تضع الأزهر وضعه الصحيح ، فتباشر فيه تصفية رواسب
الماضي الضعيف ، وتجعله ذا رسالة إيجابية في تهيئة المجال الحيوي لمصر في
أفريقيا الإسلامية . وفي مقابلة الاستعمار الغربي ، في أية صورة من
صوره في قوة ، وفي الأسهم في حل مشاكل الشعوب الإسلامية ،
الاجتماعية والاقتصادية ، وهي كثيرة معقدة ، وفي مقدمتها شعب مصر .

إن السراى ، على عهد الخديوية والملكية على السواء ، كان لها
هدف خاص من الأزهر يبعده عن رسالته الأصلية . وإن الأحزاب
السياسية المصرية على اختلافها ، منذ تصريح ٢٨ فبراير سنة ١٩٢٢
زادت من ضعف الأزهر بإدخال الانحياز الحزبي في تصريف شؤنه .

إن الإسلام في غده يتأثر قوة وضعفاً . بقوة الأزهر وضعفه ،
اليوم وبعد ، اليوم ١١١

وقد جاء صدور القانون رقم ١٠٣ لسنة ١٩٥١ . . . لئذانا بتطور جديد
في تاريخ الأزهر . . .

فما هو دور الأزهر التعليمي والثقافي والاجتماعي في ظل القانون الجديد ؟

الأزهر... في تنظيمه الجديد

صدر القانون رقم ١٠٣ لسنة ١٩٦١ بإعادة تنظيم الأزهر ، وهذا الكتاب في إعداد طبعه للمرة الثالثة . . .

وبصدور هذا القانون ، أعلنت الثورة المصرية عن اتجاهها في حزم وفي قوة لتصفية رواسب الاستعمار في الأزهر . وهي تلك الرواسب التي تمثل :

- أولاً في د عزلة ، المتخرج في الأزهر عن المجتمع الذي يعيش فيه
- كما تمثل مرة أخرى في د احتراف ، هذا المتخرج بالدعوة إلى الإسلام وبالرسالة الإسلامية ، واتخاذها مهنة يكسب منها قوت يومه ، ويسعى عن طريقها لتحصيل أمور معيشته .

و د العزلة ، وكذلك د الاحتراف ، بالدعوة الإسلامية وبرسالة الإسلام ، يشكلان خطراً على القيم الإسلامية نفسها ، وعلى تعاليم الإسلام . وهو ذلك الخطر الذي يحول دون أن يكون هناك تفاعل بين الحياة الإنسانية في المجتمع الإسلامي والتعاليم الإسلامية ، وأيضاً يحول دون أن يقف العالم الأزهرى من التعاليم الإسلامية موقف المتجرد عن غاية شخصية في فهمها ، وفي استلزام النصوص القرآنية ونصوص السنة الدالة عليها ، من غير أن يتأثر في موقفه هذا برأى سابق ميّلت في نفسه لسبب أو لآخر .

فأوجب هذا القانون إقامة جامعة الأزهر على أساس أن تكون هيئة تعنى بدراسة ألوان المعرفة المختلفة التي تعين على ممارسة النشاط الإنساني

فى شتى جوانب حياة المجتمع ، كى يزود بها الطالب الذى يتخرج فى المعاهد الأزهرية الثانوية ، بجانب ما يزود به من معرفة ذات مستوى خاص لتعاليم الإسلام وقيمته ، وكذلك بالدراسات العربية الخاصة التى تعينه على فهم التعاليم الإسلامية وأهداف رسالة الإسلام فهماً قوياً واضحاً ، يكون مصدراً إشعاعاً لمنهج سلوكى فى حياة الفرد والمجتمع معاً .

وعن طريق الكليات المختلفة — فى دائرة مايسمى بالكليات النظرية والعملية — التى تتكون منها جامعة الأزهر بناء على هذا القانون ، يستطيع الطالب المتخرج فيها أن يمارس نشاطه الإنسانى والإسلامى معاً ، بحيث يكون ذا مهنة يؤديها فى المجتمع ، وفى الوقت نفسه صاحب دعوة إلى الإسلام بسلوكه الشخصى وبسلوكه فى مهنته ، وبدعوته بالقول كذلك . وهو فى دعوته عندئذ لا يكون منحرفاً بها ، وإنما يدفعه إليها إيمانه بقيمة الرسالة الإسلامية التى كشفت له عنها جوانب المعرفة التى درسها فى كلية من كليات هذه الجامعة . وهو عندئذ أيضاً أقرب إلى أن تكون دعوته إلى الله وفى سبيل الله لله خاصة ، دون أن يشرك فى إخلاصه لله فى دعوته غاية أخرى ، هى تحصيل الدنيا ، وتحصيل متعها عن طريق هذه الدعوة نفسها .

وإذا استطاعت جامعة الأزهر بوضعها الذى قصد إليه القانون أن تحقق الغاية المرجوة منها — فسيكون هناك طراز آخر من المتخرجين فى الأزهر ، يعرف المجتمع الذى يعيش فيه كما يعرف المجتمع المعاصر وما يسيطر عليه من اتجاهات مذهبية إنسانية عديدة ، كما يشعر فى نفسه بحرارة الإيمان برسالة الإسلام بعد أن وضحت له جوانبها وقيمتها إثر الموازنة التى تتكون حتماً فى نفسه بعد وقوفه على ما للإنسان من معرفة

متغيرة ، وما لله من رسالة خالدة . وفي هذا الوقت يكون الإيمان بالله وبرسالته هدفه الأعلى في الحياة الذي يجب أن يسمى إليه دون أن تشوبه شائبة أخرى تضعف من شأنه ، أو تعوق قاعليته على الإنسان في سلوكه وفي تفكيره .

وإذا وصل أمر المتخرج في جامعة الأزهر إلى هذا الوضع ، فالأمل كبيرة في أن يعيد الداعية إلى الله وإلى الإسلام وضع أصحاب الدعوة الأولين ، الذين قادوا الإنسانية وأخرجوها من الظلمات إلى النور ، وساد مجتمعهم بالرسالة ، كما سادوا هم على أنفسهم وفي مجتمعهم بالتقوى وبالإيمان .

ومجتمعاتنا الإسلامية كي تم نهضتها ، وكى يتم بعثها ، في حاجة ماسة إلى زيادة قوية ، تستمد قوتها من الفهم الصحيح ومن الإيمان . وهي إذا احتاجت إلى د العلم ، ، واحتاجت أيضاً إلى د الصناعة ، لتوفير وسائل العيش ولدفع حاجة المحتاج ومرضى المريض ، فإنها أكثر احتياجاً إلى ما يرفع ذلة المستضعف ، ويدفع عنه خوف الإقدام في الحياة ليحقق السيادة الذاتية ، وسيادة المثل الإنسانية والقيم في الحياة البشرية . والريادة السليمة — كما أشرنا — التي تقوم على وعى قوى وفهم سليم لرسالة الإسلام ، هي ذلك العامل الذي يرفع وحده ذلة المستضعف وخوف الخائف في المجتمع ، وليس د العلم ، وليست د الصناعة ، هي التي تحول ذلة الضعيف إلى قوة ، وخوف الخائف إلى إقدام .

وأثر هذا القانون — على نحو ما شرحنا — سوف لا ينعكس على المتخرج في هذه الجامعة من أبناء الجمهورية العربية المتحدة وحده ، وإنما ينعكس على كل مبعوث واقد استطاع أن يكون واحداً من المتخرجين

فيها . وبذلك يكون أثر هذا التنظيم الجديد في إحياء الأمل المنشود ،
ليس في مصر وحدها ، وإنما في كل بلد إسلامي ، وليس في مجتمع
الجمهورية العربية المتحدة وحدها ، وإنما في كل مجتمع إسلامي في الشرق
وفي الغرب على السواء .

وبهذا القانون ازداد الأمل في غد الأزهر وفي غد الإسلام معاً .
وفق الله القائمين على الأمر هنا وهناك إلى أن تكون خطواتهم مسددة -

ملحقہ

* الحَبِيرُونَ وَالْمُسِيرُونَ
وموقفهم من الإسلام

مقدمة :

إذا كان من دراعى استقرار الحكم الوطنى فى مصر الحديثة الثائرة عزل عملاء السياسة وإبعادهم عن مجال الحياة السياسية — فإن من صالح قيادة الأمة . كشعب موحد الاتجاه ، قوى فى أحاسيسه المشتركة ، أن ينحى عملاء التبشير والاستشراق من جوائب التوجيه العام ، سواء فى الثقيف . أو الفشر . أو الصحافة ، أو الإذاعة .

إن عملاء التبشير والاستشراق — وهم عملاء الاستعمار فى مصر والشرق الإسلامى — هم الذين دربتهم دعوة التبشير على إنكار المقومات التاريخية والثقافية والروحية فى ماضى هذه الأمة وعلى التنديد والاستخفاف بها . وهم الذين وجههم كتاب الاستشراق إلى أن يصوغوا هذا الإنكار والتنديد والاستخفاف فى صورة البحث ، وعلى أساس من أسلوب الجدل والنقاش فى الكتابة أو الإلقاء عن طريق المحاضرة أو الإذاعة .

إن التبشير والاستشراق كلاهما دعامة الاستعمار فى مصر والشرق الإسلامى . فكلاهما دعوة إلى توهين القيم الإسلامية ، والغرض من اللغة العربية الفصحى ، وتقطيع أواصر القرى بين الشعوب العربية ، وكذا بين الشعوب الإسلامية . والتنديد بمجال الشعوب الإسلامية المحاضرة ، والازدراء بها فى المجالات الدولية العالمية .

• فهناك الدعوة إلى أن القرآن :

— كتاب مسيحى يهودى نسخه محمد

— وأن الإسلام دين مادى لاروحية فيه ، يدعو إلى الدنيا وليس إلى صفاء النفوس والمحبة .

— وأنه — أى الإسلام — يميل إلى الاعتداء والاعتقال ويحرض أتباعه على القسوة على غير المسلمين عامة .

— كما أنه يدعو إلى الحيوانية والاستغراق في الملذات الدنيا .
● وهناك الدعوة إلى :

— أن الفلسفة العربية فكر يوناني ، كتب بأحرف عربية .
— وأن اللغة العربية الفصحى لم تعد صالحة اليوم ، وبدلاً منها يجب أن تستخدم العامية واللهجات الدراجة ، كما يجب أن تستخدم الحروف اللاتينية عوضاً عن الأحرف العربية .

● وهناك الدعوة إلى :

— إحياء الفرعونية في مصر .
— والآشورية في العراق .
— والبربرية في شمال إفريقيا .
— والفينيقية على ساحل فلسطين ولبنان .
— وإلى تفضيل الفارسية — كلغة آرية — على العربية كلغة سامية .
— وإلى أن الذي حمل أمارات الحياة الأدبية الجديدة في الشرق العربي في نهاية القرن التاسع عشر ، وكذا في الشرق الإسلامي ، وحمل مظاهر الحضارة عامة — هم نصارى لبنان الذين تعلموا واستوحوا من جهود المبشرين الأمريكيين في سوريا .

— وإلى أن البربر وحدهم هم أصحاب المدنية في شمال إفريقيا والأندلس .
● وهناك الدعوة إلى :

— التنفير من حياة المسلمين الحاضرة ؛ لأنها حياة بدائية ذليلة .
— وإلى أن السبب في ذلك هو تعاليم الإسلام والتمسك بها .

والتبشير والاستشراق في ذلك سواء ، والفرق بينهما هو أن الاستشراق أخذ صورة « البحث » ، وادعى لبحثه « الطابع العلمى الأكاديمى » ، بينما بقيت دعوة التبشير في حدود مظاهر « العقلية العامة » ، وهى العقلية الشعبية .

استخدم الاستشراق : الكتاب ، والمقال في مجلات « العلمية » . وكرسى التدريس في الجامعة ، والمناقشة في المؤتمرات « العلمية » العامة .

أما التبشير فقد سلك طريق التعليم المدرسى في دور الحضنة ورياض الأطفال والمراحل الابتدائية والثانوية للذكور والإناث على السواء . كما سلك سبيل العمل « الخيرى » ، الظاهرى في المستشفيات ، ودور الضيافة والملاجئ للكبار ، ودور ايتامى واللقطاء . ولم يقصر التبشير في استخدام « الفشر والطباعة » ، وعمل « الصحافة » ، في الوصول إلى غايته .

إن البلاد العربية والإسلامية في يقظتها الحالية تتعثر في خطاها نحو التماسك الداخلى ، ونحو تقوية العلاقات بينها ، بسبب الرواسب التى تخلفت عن التبشير والاستشراق ، وبسبب آخر له وزنه وأثره في هذا التعثر وهو « ضعف المواجهة » ، التى يلقاها في البلاد الإسلامية هذان العاملان القويان في تركيز الاستعمار ، وبعثرة القوى الوطنية في كل بلد عربى وإسلامى

والمؤسسات الإسلامية — على تعددها وتنوعها — لم تعرف تماماً حتى الآن « وضعية » التبشير والاستشراق في توجيه الشعوب العربية والإسلامية ، حتى تحاول أن تلقاها ، فضلاً عن أن يكون لقاؤها إياها قويا أو ضعيفا .

١ — فالأزهر — وهو أكبر المؤسسات الإسلامية في الشرق العربى والإسلامى — لم يخرج برسالته كثيراً حتى الآن عن أن يكون ترديداً لتفسير

القرن الوسطى في مواجهة بعضهم بعضاً كالأحزاب وأصحاب مذاهب فقهية وكلامية أو شعوية (سنة وشيعة) أو تردداً لتفكير المتأخرين الذين ساءوا الإنسان أخص مقوماته في الدنيا وهي ميزة الحياة . ولكن الأمل كبير الآن في إصلاح الأزهر .

٢ - جمعية الشبان المسلمين بالقاهرة ، هي تقليد لجمعية الشبان المعروفة من قبل عند غيرنا في جانب ، وابتعاد عنها في أهم جانب من جوانب رسالتها . تقلدها في ممارسة الرياضة ولكنها لا تقلدها في جعل الرياضة وسيلة من وسائل التربية والإيمان ، كما تفعل جمعية الشبان الأخرى أما ما يلتقي فيها من محاضرات ، أو يعقد فيها من ندوات ، فينقص هذه وتلك عنصر الجدبة وحرارة الإيمان . . .

٣ - جمعية التعريف الدولي بالإسلام (التي تعقد اجتماعاتها بدار جمعية الشبان المسلمين بالقاهرة) هي جمعية طابعها شخصي ، أكثر من أن يكون حملاً لرسالة وبعثاً لها ، أو نشراً لمبادئها في بلاد العالم ، كما هو المفهوم من اسمها وصفها .

٤ - ومعهد الدراسات الإسلامية (بالروضة بالقاهرة) معهد حديث النشأة لم يتميز اتجاهه بعد ، هل هو علماني على نحو أسلوب الدراسة العلمانية في التراث الإسلامي التي أدخلها علماء التبشير والاستشرق في الجامعات المصرية ، أم هو تقليدي على نحو ما يفعل الأزهر في طريقته .

• • •

إن رواسب التبشير والاستشرق التي أشرنا إليها فيما مضى لا تتمثل فقط في المؤسسات التبشيرية المختلفة الظاهرة في مصر والبلاد العربية والإسلامية . بل هناك أيضاً مؤسسات أخرى في مصر لا يرى منها التبشير

وإن كانت لا تخفى هدف الاستشراق . ونذكر - على سبيل المثال
لا الحصر - المؤسسات الآتية :

- ١ - المعهد الشرقى بدير الدومنيكان ، بشارع مصنع الطرايش .
- ٢ - ندوة الكتاب ، بشارع سليمان باشا .
- ٣ - دار السلام ، بكنيسة دار السلام بمصر القديمة .
- ٤ - المعهد الفرنسى بالمنيرة .

فكل هذه المؤسسات تخضع للاتجاه الكاثوليكي فى بحث الإسلام وتراثه
وتخضع كذلك لتنفيذ الفرنسى . والذين يعاونونها من المصريين هم أصحاب
الثقافة الفرنسية عن درسوا فى فرنسا الآداب الشرقية والثقافة الإسلامية ،
ويراعا ، كآب روى ، المستشرق الفرنسى لويس ماسينيون ، عضو مجمع
اللغة العربية بالقاهرة ، ومستشار وزارة المستعمرات الفرنسية فى شئون
شمال قريية .

والذين يعاونون هذه المؤسسات من المصريين المثقفين فى فرنسا
والدارسين للآداب الشرقية العربية أو للتراث الإسلامى الثقافى - يزداد
أثرهم كلما اتصل شأنهم واتصلت مشورتهم بتوجيه الآداب ، أو الثقافة
فى مصر .

وتحت عنوان « إصدار سلسلة كتب عن تاريخ الدين الإسلامى »
وتحت هذا العنوان كتبت جريدة الأخبار بتاريخ ١٥ أكتوبر من عام
١٩٥٧ : عن وضع مشروع لإصدار سلسلة من الكتب : بعضها مترجم
عن كتب المستشرقين والبعض الآخر يؤلفه كتاب مصريون عن تاريخ
الدين الإسلامى والأطوار التى مر بها فى عهود الاستعمار .

إنه من غير شك أن هناك من له نفوذ بين الذين يعتزمون إصدار

هذه السلسلة وهو من أنصار اتجاه التبشير والاستشراق ويروج لرسالة التبشير والاستشراق وهي رسالة الاستعمار دون أن يكون في نفسه أى أثر للشعور بخطورة هذا الاتجاه . فنحن سنرى في الكلام عن الاستشراق . في هذا البحث ، ما يؤكد أن هدف المستشرقين في كتبهم عامة وقاطبة هو التوهين للقيم الإسلامية ، وتفتيت الشعوب العربية والإسلامية في علاقاتها وصلات بعضها ببعض .

أجهزة الدعوة والدراسات الإسلامية عليها إزاء التبشير والاستشراق :

أولا : أن تساهم في تنقية الحياة المصرية والعربية والإسلامية من رواسب هذين العاملين فتبعد عملاءهما من حياة التوجيه في مصر في جوانبها المتعددة وتكون ذا صلة وثيقة بوزارة التربية والتعليم في الإشراف على حياة مصرية إسلامية أفضل في مدارس المبشرين — وهى المدارس الدينية التابعة للغاتيكان في طوابعها المختلفة ، من فرنسية وإيطالية وأسبانية وألمانية وهلم جرا . . . ، وعلى صلة وثيقة بالصحافة ووزارة الثقافة والإرشاد القومى في توجيه القلم والكتاب .

ثم عليها ثانيا : أن تكون مع المؤسسات التعليمية الإسلامية — كالأزهر — جهازاً قويا يلقى به كتب المستشرقين ، وبحوثهم في مجلاتهم ومؤتمراتهم ، في الرد عليهم وشرح القيم الإسلامية ، وتقوية أواصر القرى بين الشعوب العربية والإسلامية .

ثم عليها ثالثا : أن تخرج للمسلمين عاجلا في مشارق الأرض ومغاربها : ١ — دائرة معارف إسلامية ، يكتبها علماء مسلمون متمكنون في فهم التراث الإسلامى من جميع بلاد العالم الإسلامى ، وتكون مرجعا للجوانب الثقافية العديدة .

٢ — وأن تقرأ « ترجمة » في كل لغة من اللغات التي تترجم إليها القرآن فعلا ، بعد مراجعتها مراجعة دقيقة ، من علماء لهم سعة إطلاع في التفسير والعلوم الإسلامية .

٣ — وأن تخرج « قاموسا » للفقه الإسلامي ، على نمط القواميس العلمية الحديثة في الاجتماع والفلسفة وعلم النفس والاقتصاد يكون مرجعا سريعا لمعرفة المصطلحات الفقهية ومدلولاتها في المذاهب الفقهية المختلفة . والفرق بينه وبين « دائرة المعارف الإسلامية » أن هذه لا تقصر موضوعاتها على الفقه ، بل تعالج جوانب التراث الإسلامي كلها كموسوعة علمية عصرية . أما القاموس فهيمته التعريف في صورة جملة سريعة ، علمية منظمة بالفقه الإسلامي . والمسلم المعاصر ، وبالأخص في البلاد التي تعرف اللغة العربية ، في حاجة ماسة إلى مثل هذا القاموس .

٣ — وأن تصدر « مجلة » تتبع بحوث الاستشراق التي يوردها الغرب الصليبي للشرق الإسلامي في الوقت الحاضر ، سواء في كتبه عن التراث الإسلامي أو في بحوث مجلاته العديدة التي تعنى بهذا التراث ، وبوضع المسلمين وتوجيههم . وحركة الغرب في توريده لهذه البحوث حركة ضخمة وسريعة ، كما يرى من الدوريات التي تنشرها الجمعيات الاستشرافية في مختلف بقاع العالم بلغات مختلفة ، ومن الكتب التي تصدرها دور الطباعة الكبيرة في عواصم أمريكا الشمالية وإنجلترا وفرنسا . والبيان المرافق في هذا البحث يعطى صورة تقريبية ولكنها صورة مزججة للوجهين في العالم الإسلامي .

وإذا ابتدأت أجهزة الدعوة والدراسات الإسلامية في مواجهة الاستشراق ، مواجهة سافرة — وليس هناك حتى اليوم أية مؤسسة إسلامية في العالم الإسلامي تقوم بهذا الدور — لأكثر من سبب فستظهر له سبل أخرى يرى

لزاماً عليه أن يسلكها كي يصل إلى هدفه وهو :

إعادة تقييم القيم الإسلامية في نفوس المسلمين ، وفي نفوس الرأى العام العربى .

لهرف التبشير :

سنرى فيما بعد أن الاستشراق لون من ألوان التبشير لأم نفسه مع ظروف الحياة . وإذا كان الاستشراق نوعاً من أنواع التبشير فتعرّف هدف التبشير نفسه يعطينا بالتالى صورة عن هدف الاستشراق . ولن نحاول هنا أن نذكر شيئاً مستنتجاً من قراءة أو دراسة لهذا الموضوع ، وإنما سندع النصوص الثابتة لوعماء المبشرين تعبر عن هذا الهدف :

• يقول لورانس براون : Lawrance brown ، إذا اتحد المسلمون في امبراطورية عربية ممكن أن يصبحوا لمة على العالم وخطراً ، وأمكن أن يصبحوا نعمة له أيضا . أما إذا بقوا متفرقين فإنهم يظلون حينئذ بلا قوة ولا تأثير ، (١) .

وينصح القس د كاهون سيمون ، عن رغبة التبشير القوية في تفريق المسلمين التى عبر عنها د براون ، فيما قبل ، بقوله : « إن الوحدة الإسلامية تجمع آمال الشعوب السرد ، وتساعد على التلصص من السيطرة الأوروبية . ولذلك كان التبشير عاملاً مهماً في كسر شوكة هذه الحركات . ذلك لأن التبشير يعمل على إظهار الأوربيين في نور جديد جذاب ، وعلى سلب الحركة الإسلامية من عنصر القوة والتمركز فيها ، (٢) .

(١) في كتابه « الإسلام والإرساليات Islam and Missions » ص ٤٤ - ٤٨ .

(٢) كتاب « التبشير والاستعمار » ص ٣٢ .

فوحدة المسلمين إذن في نظر التبشير يجب أن تفتت وأن توهن ،
ويجب أن يكون هدف التبشير هو النفقة في توجيه المسلمين واتجاهاتهم .
والتبشير ، إذ يرى هدفه المباشر تفكيك المسلمين ، يرى بالتالي درء خطر
وحدتهم على استثمار الشعوب الأوربية وعلى استغلالها واستنزافها لثروات
المسلمين . وفي هذا المعنى يقول لورانس براون Lawrance brown :
« الخطر الحقيقي كامن في نظام الإسلام ، وفي قوته على التوسع والإخضاع
وفي حيويته . إنه الجدار الوحيد في وجه الاستثمار الأوربي ، » (١) .

وتقول مجلة العالم الإسلامي الانجليزية The Muslim World :
« إن شيئاً من الخوف يجب أن يسيطر على العالم الغربي . ولهذا الخوف
أسباب منها : أن الإسلام منذ أن ظهر في مكة لم يضيف عددياً ، بل
دائماً في ازدياد واتساع . ثم إن الإسلام ليس ديناً لحسب ، بل إن من
أركانه الجهاد . ولم يتفق قط أن شعباً دخل في الإسلام ثم عاد نصرانياً ، » (٢) .

• وهناك بجانب تفتت وحدة المسلمين — كهدف للبشرين — هدف آخر
هو التنقيص عن الصليبية وعن الانهزامات التي مني بها الصليبيون طوال قرنين
من الزمان أنفقوهما في محاولة الاستيلاء على بيت المقدس وانتزاعه من
أيدي المسلمين المحمديين ١١ . يقول اليسوعيون : « ألم نكن نحن ورثة
الصليبيين ؟ أو لم نرجع تحت راية الصليب لنستأنف التسرب التبشيري
والتمدين المسيحي ولنعيد في ظل العلم الغربي وباسم الكنيسة
ملك المسيح ؟ » (٣) .

(١) في كتاب أصدره في عام ١٩٤٤ .

(٢) عدد يونية سنة ١٩٣٠ تحت عنوان « الجغرافيا السياسية لعالم الإسلام » .

The Political geography of the Mohammadan world

(٣) « التبشير والاستعمار » ص ١١٧ .

• وبجانب هذا وذاك يرى المستشرق الألماني بيكر Becker : د أن هناك عداوة من النصرانية للإسلام بسبب أن الإسلام عندما انتشر في المصور الوسطى أقام سداً منيعاً ر وجه انتشار النصرانية ثم امتد إلى البلاد إلى كانت خاضعة لوصولها ، (١) .

ولأن هدف التبشير هو تمكين الأوروبي المسيحي من البلاد الإسلامية . والأسباب التي ذكرها هؤلاء المبشرون هنا توصل جميعها إلى هذا الهدف . فتواء أكان التنفيس عن هزيمة الصليبية ، أم الرغبة في الانتقام من الإسلام لأنه قام في القرون الوسطى في وجه المسيحية . أم توهين المسلمين وتمزيقهم في التوجيه والاتجاه - هو السبب المباشر في التبشير فإن أقيمته حتماً وعلى أي وضع هي ما ذكرنا من تمكين الأوروبي المسيحي من المسلم الشرق ومن وطنه .

وهنا يبدو واضحاً أن التبشير مقدمة أساسية للاستعمار الأوروبي ، كما أنه سبب مباشر لتوهين قوة المسلمين . د ولقد كانت الدول الأجنبية تبسط الحماية على مبشريها في بلاد الشرق لأنها تعدّ حملة لتجارها وآرائها وثقافتها إلى تلك البلاد . بل لقد كان ثمت ما هو أعظم من هذا عندها : لقد كان المبشرون يعملون بطرق مختلفة كالتعليم مثلاً على تهيئة شخصيات شرقية لا تقاوم التبسط الأجنبي ، (٢) .

تصوير المبشرين للإسلام والمسلمين :

وطريق التبشير لتوهين المسلمين لم يكن الدعوة إلى المسيحية والعمل على ارتداد المسلمين إلى النصرانية مباشرة . وإنما كان طريقه تشويه

(١) المصدر السابق ، ص ٥٠ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٥٠ .

الإسلام ، ومحاولة إضعاف قيمه ، ثم تصوير المسلمين في وضعهم الحالي بصورة مزوية بعيدة عن المستوى الحضارى في عصرنا الحاضر .

فالونيسيور كولى في كتابه « البحث عن الدين الحق ، يصور الإسلام على هذا النحو : « الإسلام : في القرن السابع لليلاد . برز في الشرق هدو جديد ذلك هو الإسلام الذى أسس على القوة ، وقام على أشد أنواع التعصب .

لقد وضع محمد السيف في أيدي الذين اتبعوه . وتساهل في أقدم قوانين الأخلاق .

ثم سمح لأتباعه بالفجور والسلب .

ووعدهم الذين يهلكون (يستشهدون في سبيل الله) في القتال بالاستمتاع الدائم بالمذات (الجنة) .

وبعد قليل أصبحت آسيا الصغرى وإفريقيا وإسبانيا فريسة له ، حتى إيطاليا هدهما الخطر ، وتناول الاجتياح نصف فرنسا .
لقد أصيبت المدينة .

ولكن هياج هؤلاء الأشياء (المسلمين) تناول في الأكثر كلاب النصارى

ولكن انظر ! ها هي النصرانية تضع بسيف شارل مارتل سدا في وجه سير الإسلام المنتصر عند بوانيه (٧٥٢ م) . ثم تعمل الحروب الصليبية في مدى قرنين تقريبا (١٠٩٩ - ١٢٥٤ م) في سبيل الدين ، قدجج أوروبا بالسلاح ، وتنجى النصرانية ، وهكذا تقهرت قوة الهلال أمام راية الصليب ، وانتصر الإنجيل على القرآن ، وعلى ما فيه من قوانين الأخلاق الساذجة ، (١) .

(١) ص ٢٢٠ طبع ١٩٢٨ . وقد قال هذا الكتاب رضا البابا ليون الثالث عشر في سنة ١٨٨٧ وعاش في المدارس المسيحية في الشرق والغرب إلى اليوم .

ويقول و : س . نلسون W.S. Nelson « وأخضع سيف الإسلام شعوب إفريقيا وآسيا شعباً بعد شعب » ، (١)

هذا في وصف الإسلام ووصف مبادئه أما محمد رسوله فيقول عنه أديسون Addison « محمد لم يستطع فهم النصرانية ، ولذلك لم يكن في خياله منها إلا صورة مشوهة بنى عليها دينه الذي جاء به للعرب » ، (٢) .

وفي وصف المسلمين يقول هنري جيسب Henry Jessup المبشر الأمريكي « المسلمون لا يفهمون الأديان ولا يقدرونها قدرها . . . لأنهم لصوص ، وقتلة ومتأخرون ، وإن التبشير سيعمل على تمدينهم » ، (٣) كما يقول في وصفهم جوليمين H. Guillimain في كتابه « تاريخ فرنسا » : إن محمداً ، مؤسس دين المسلمين قد أمر أتباعه أن يخضعوا العالم وأن يبدلوا جميع الأديان بدينه هو . ما أعظم الفرق بين هؤلاء الوثنيين (المسلمين) وبين النصارى ! إن هؤلاء العرب قد فرضوا دينهم بالقوة وقالوا للناس : أسلموا أو موتوا ، بينما أتباع المسيح ربحوا النفوس ببرهم وإحسانهم .

ماذا كانت حال العالم لو أن العرب انتصروا علينا ؟ إذن لكنا مسلمين كالجزائريين والمراكشيين ، (٤) .

وهكذا : المسلمون متأخرون ، ولصوص وقتلة .

وهكذا : رسولهم سارق ومحرف فيما ترق .

وهكذا : الإسلام دين السيف وليس دين الإيمان . هو دين مادي وليس

(١) « التبشير والاستعمار » ص ٢٦ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٣٧ .

(٣) المصدر السابق في نفس الصحيفة .

(٤) ص ٨ - ٨١ من كتابه .

ديناً روحياً لأنه يسمح لاتباعه بالفجور والسلب والقتل . هذا ما يصور به التبشير الإسلام والمؤمنين به والتابعين لرسوله . على أنه لم يفت المبشرين كذلك — بجانب تشويه الإسلام والمسلمين بغية توهينهم وإضعاف وحدتهم — أن يثيروا للغاية نفسها النزعات الشعوبية ، مثل الفرعونية في مصر ، والفينيقية على ساحل فلسطين ولبنان . والآشورية في العراق ، والبربرية في شمال إفريقيا وهكذا . . .

• سبل المبشرين إلى بلوغ غاياتهم :

وتنوعت أساليب التبشير في توصيل هذا التصوير المشوه للإسلام ورسوله والمسلمين ، إلى أجيال المسلمين جيلاً بعد جيل منذ أن استقر في الشرق العربي والإسلامي . فكانت :

— المدرسة — الكلية — الجامعة .

— الندوة — الرياضة .

— النزل .

— الكتاب .

— الصحافة .

— النخيم .

— المستشفى .

— دار النشر والطباعة .

وإن من أشهر المؤسسات التعليمية في الشرق العربي جامعة القديس يوسف في لبنان ، وهي جامعة بابوية كاثوليكية وتعرف الآن بالجامعة اليسوعية ، والجامعة الأمريكية ببيروت التي كانت من قبل تسمى الكلية السورية

الإنجيلية ، ، ثم كلية بيروت . وقد أنشئت في عام ١٨٦٥ ، وهي جامعة بروتستانتية .

والكلية الأمريكية بالقاهرة التي أصبحت فيما بعد « الجامعة الأمريكية » ، وقد كان القصد من إنشائها . أن تكون قريبة من المركز الإسلامى الكبير وهو الجامع الأزهر .

وكلية روبرت في استنبول التي أصبحت تسمى « الجامعة الأمريكية » هناك .

والكلية الفرنسية في لاهور ، وأسست في لاهور باعتبار أن هذا البلد يكاد يكون البلد الإسلامى في تكوينه في شبه القارة الهندية . ومن المنشور الذى أصدرته الجامعة الأمريكية في بيروت في عام ٢٩٠٩ ، ردأ على احتجاج الطلاب المسلمين لإجبارهم على الدخول يومياً إلى الكنيسة — يتضح من المادة الرابعة منه طابع هذه المؤسسة وأمثالها . ونص هذه المادة ما يلى :

« إن هذه كلية مسيحية أسست بأموال شعب مسيحي . هم اشتروا الأرض وهم أقاموا الابنية . وهم أنشئوا المستشفى وجهازه . ولا يمكن للمؤسسة أن تستمر إذا لم يسندها هؤلاء . وكل هذا قد فعله هؤلاء ؛ ليوجدوا تعليماً يكون الإنجيل من مواده . فتعرض منافع الحقيقة المسيحية على كل تلميذ ... وكل طالب يدخل مؤسستنا يجب أن يعرف سابقاً ماذا يطلب منه ، . (١)

كما أعلن مجلس أمناء الكلية في هذه المناسبة : « أن الكلية لم تؤسس للتعليم العلماني ، ولا لبث الأخلاق الحميدة ، ولكن من أولى غايتها أن تعلم الحقائق الكبرى التي في التوراة ، وأن تكون مركزاً للنور المسيحى ، وللناثير المسيحى

(١) « التبشير والاستثمار » ص ١٠٨

وأن تخرج بذلك على الناس وتوصيهم به ، (١) .

وكما يستخدم المبشرون دور التعليم — بعد أن يموهوا بأسمائها على الراى العام — للتبشير ، يستخدمون كذلك الوسائل الأخرى التى أشرنا إليها هنا سابقاً ، للغاية نفسها ، وبالأخص الصحافة . فكتاب « التبشير والاستعمار » يذكر تقلا عن مصادر التبشير ما يلى :

« يعلن المبشرون أنهم استغلوا الصحافة المصرية على الأخص للتعبير عن الآراء المسيحية أكثر مما استطاعوا فى أى بلد إسلامى آخر ، لقد ظهرت مقالات كثيرة فى عدد من الصحف المصرية ، إما مأجورة فى أكثر الأحيان أو بلا أجر فى أحوال نادرة ، (٢) .

والمبشرون يسيرون فى تحقيق هدفهم وفق خطط معينة مدروسة يجتمعون من أجلها بين الحين والحين . ولذلك نرى أنهم عقدوا عدة مؤتمرات لهذه الغاية . فمعدوا مثلاً :

— مؤتمر القاهرة فى عام ١٩٠٦ .

— ومؤتمر بيروت فى عام ١٩١١ .

— ومؤتمر القدس فى عام ١٩٢٤ .

— ومؤتمر القدس فى عام ١٩٣٥ .

وفى كل مؤتمر من هذه المؤتمرات تدرس المشروعات وتوضع الخطط ثم يجرى تنفيذها فى سرية تامة وبهمة دائبة .

نشأة الاستقراء :

يرجع تاريخ الاستقراء فى بعض البلدان الأوروبية إلى القرن الثالث

(١) « المصدر السابق » ص ١٠٩

(٢) « المصدر السابق » ص ٢٠٧ .

عشر الميلادى . وربما كانت هناك محاولات فردية قبل ذلك ، غير أن المصادر التى بين أيدينا لا تلقى الضوء الكافى على الموضوع وإن أشارت إلى بعض المستشرقين كأفراد ، ويكاد المؤرخون يجمعون على أن الاستشراق انتشر فى أوروبا بصفة جدية بعد فترة عهد الإصلاح الدينى ، — كما يشهد بذلك التاريخ فى هولانده والدانمارك وغيرهما (١) .

أسباب الاستشراق :

والسبب الرئيسى المباشر الذى دعا الأوروبيين إلى الاستشراق هو سبب دينى فى الدرجة الأولى . فقد تركت الحرب الصليبية فى نفوس الأوروبيين ما تركت من آثار مرة عميقة . وجاءت حركة الإصلاح الدينى المسيحى فشعر المسيحيون : بروتستانت وكاثوليك ، بم حاجات ضاغطة لإمادة النظر فى شروح كتبهم الدينية ، ولحاولة تفهمها على أساس التطورات الجديدة التى تمنحنت عنها حركة الإصلاح . ومن هنا اتجهوا إلى الدراسات العبرانية . وهذه أدت بهم إلى الدراسات العربية فالإسلامية ؛ لأن الأخيرة كانت ضرورية لفهم الأولى ، وخاصة ما كان منها متعلقا بالجانب اللغوى . وبمرور الزمن اتسع نطاق الدراسات الشرقية حتى شملت أديانا ولغات وثقافات غير الإسلام وغير العربية (٢) .

ومن جهة أخرى رغب المسيحيون فى التبشير بدينهم بين المسلمين فأقبلوا على الاستشراق ليتسنى لهم تجهيز الدعاة وإرسالهم للعالم الإسلامى . والتقت

(١) راجع الصفحات ٣ ، ٥٤ ، ٨٦ ، ٢٥٧ ، ٣٦٨ من المجلد الثالث الصادر فى عام ١٩٢٣ من « مجلة المجمع العلمى العربى » والصفحات ٦٤ ، ١٧٠ ، ٢٠٤ ، ٢٦٤ ، ٤١٦ ، ٤٤٢ من المجلد الرابع الصادر فى عام ١٩٢٤ من المجلة نفسها .

(٢) راجع المصدر السابق ، وكتاب الاستشرقون لتجيب العتيق ، ومجلة الإسلام بالإنجليزية Al - Islam ص ١١٢ من عدد ١٥ فبراير سنة ١٩٥٨ .

مصلحة المبشرين مع اهداف الاستعمار فكان لهم ، واعتمد عليهم في بسط نفوذهم في الشرق . وأقنع المبشرون زعماء الاستعمار بأن د المسيحية ، ستكون قاعدة الاستعمار الغربي في الشرق . وبذلك سهل الاستعمار للمبشرين مهمتهم وبسط عليهم حمايته ، وزودهم بالمال والسلطان ، وهذا هو السبب في أن الاستشراق قام في أول أمره على أكتاف المبشرين والرهبان ثم اتصل بالاستعمار .

وبجانب هذا وذاك ، كان هناك أسباب أخرى فرعية لنشأة الاستشراق : أسباب تجارية ، وأسباب سياسية دبلوماسية ، وأسباب شخصية مزاجية عند بعض الناس الذين تهيأ لهم الفراغ والمال واتخذوا الاستشراق وسيلة لإشباع رغباتهم الخاصة في السفر أو في الاطلاع على ثقافات العالم القديم ، ويبدو أن فريقا من الناس دخلوا ميدان الاستشراق من باب البحث عن الرزق عندما ضاقت بهم سبل العيش العادية ، أو دخلوه هاريين عندما قعدت بهم إمكانياتهم الفكرية عن الوصول إلى مستوى العلماء في العلوم الأخرى ، أو دخلوه تخلصا من مسئولياتهم الدينية المباشرة في مجتمعاتهم المسيحية . أقبل هؤلاء على الاستشراق تبرئة لذمتهم الدينية أمام إخوانهم في الدين ، وتغطية لعجزهم الفكري ، وأخيرا بحثا عن لقمة العيش إذ أن التنافس في هذا المجال أقل منه في غيره من أبواب الرزق (١) .

وهناك ملاحظة لبعض الباحثين تتعاق بالاستشرقين اليهود خاصة . فالظاهر أن هؤلاء أقبلوا على الاستشراق لأسباب دينية — وهي محاولة إضعاف

(١) راجع الصفحات ١٩ وما بعدها ، ٢٨ وما بعدها ، ٤٠ وما بعدها من كتاب « المستشرقون » وراجع المجلدين الثالث والرابع من مجلة المجمع العلمي العربي لعامي ١٩٢٣ — ١٩٢٤ وراجع مجلة الإسلام بالانجليزية Al - Islam في أعدادها الصادرة في فبراير وأبريل ومارس ومايو من عام ١٩٥٨ .

الإسلام والتشكيك في قيمه يائباب فضل اليهودية على الإسلام بادعاء أن اليهودية ، في نظرهم ، هي مصدر الإسلام الأول ، ولأسباب سياسية تتصل بخدمة الصهيونية : فكرة أولاً ثم دولة ثانياً ، هذه وجهة نظر ربما لا تجد مرجعاً مكتوباً يؤيدها ، غير أن الظروف العامة ، والظواهر المترادفة في كتابات هؤلاء المستشرقين تعزز وجهة النظر هذه ، وتخضع عليها بعض خصائص الاستنتاج العلمي .

وقد تركت أهداف الاستشراق ، مع تنوعها ، أخيراً في خلق التخاذل الروحي وإيجاد الشعور بالنقص في نفوس المسلمين والشرقيين عامة ، وحملهم من هذا الطريق على الرضا والخضوع للتوجيهات الغربية .

ومن المبشرين نفر يشتغلون بالآداب العربية والعلوم الإسلامية ، أو يستخدمون غيرهم في سبيل ذلك ، ثم يرون كلهم بما يكتبون إلى أن يوازنوا بين الآداب العربية والآداب الأجنبية ، أو بين العلوم الإسلامية والعلوم الغربية (التي يعدونها فصرانية ؛ لأن أمم الغرب تدين بالنصرانية) ليخرجوا دائماً بتفضيل الآداب الغربية على الآداب العربية والإسلامية ، وبالتالي إلى إبراز نواحي النشاط الثقافي في الغرب وتفضيلها على أمثال في تاريخ العرب والإسلام . وما غايتهم من ذلك إلا اتخاذل روحي وشعور بالنقص في نفوس الشرقيين وحملهم من هذا الطريق على الرضا بالخضوع للبدنية المادية الغربية (١) .

من مظاهر نشاط المستشرقين :

حاول المستشرقون أن يحققوا أهدافهم بكل الوسائل : ألفوا الكتب ، وألقوا المحاضرات والدروس ، و« بشروا » بالمسيحية بين المسلمين ، جمعوا

(١) التبشير والاستعمار ص ١٧ .

الأموال وأنشأوا الجمعيات ، وعقدوا المؤتمرات ، وأصدروا الصحف ،
وسلكوا كل مسلك ظنوه محققاً لأهدافهم .

وهذه نماذج من صور نشاطهم المتعدد الجوانب .

• في عام ١٧٨٧ أنشأ الفرنسيون جمعية للمستشرقين الحقوها بأخرى
في عام ١٨٢٠ ، وإصدار « المجلة الآسيوية » .

• وفي لندن تألفت جمعية لتشجيع الدراسات الشرقية في عام ١٨٢٣ .
وقبل الملك أن يكون ولي أمرها ، وأصدرت « مجلة الجمعية الآسيوية المكية » .

• وفي عام ١٨٤٢ أنشأ الأمريكيون جمعية ومجلة باسم « الجمعية الشرقية
الأمريكية » ، وفي العام نفسه أصدر المستشرقون الألمان مجلة خاصة بهم ،
كذلك فعل المستشرقون في كل من النمسا وإيطاليا وروسيا .

• ومن المجلات التي أصدرها المستشرقون الأمريكيون في هذا القرن
« مجلة جمعية الدراسات الشرقية » ، وكانت تصدر في مدينة جامبير Gambier
بولاية أهايو Ohio ولها فروع في لندن وباريس ولييزج ، وتودوتو
في كندا ، ولا يعرف إن كانت تصدر الآن ، وطابعها العام على كل حال طابع
الاستشراق السياسي وإن كانت تعرض من وقت لآخر لبعض المشكلات
الدينية ، وخاصة في باب الكتب .

• ويصدر المستشرقون الأمريكيون في الوقت الحاضر « مجلة شئون الشرق
الأوسط » . وكذلك « مجلة الشرق الأوسط » . وطابعها على العموم طابع
الاستشراق السياسي كذلك .

• وأخطر المجلات التي يصدرها المستشرقون الأمريكيون في الوقت الحاضر
هي مجلة « العالم الإسلامي » .

The Muslim World أنشأها صمويل زويمر S. Zwemer في سنة

١٩١١ ، وتصدر الآن من هارتفورد Hartford بأمریکا ورئيس تحريرها كنيث كراج K. Cragg وطابع هذه المجلة تبشيري سافر .

• وللمستشرقين الفرنسيين مجلة شبيهة بمجلة « العالم الإسلامي » ، في روحها واتجاهها العدائي التبشيري واسمها أيضاً : Le Monde Musulman .

• ولعل أخطر ما قام به المستشرقون حتى الآن هو إصدار « دائرة المعارف الإسلامية » ، بعدة لغات ، وكذلك إصدار موجز لها بنفس اللغات الحية التي صدرت بها الدائرة ، وقد بدءوا في الوقت الحاضر في إصدار طبعة جديدة تظهر في أجزاء ، ومصدر الخطورة في هذا العمل هو أن المستشرقين عبثوا كل قوام وأفلامهم لإصدار هذه الدائرة وهي مرجع لكثير من المسلمين في دراساتهم ، على ما فيها من خلط وتحريف وتعصب سافر ضد الإسلام المسلمين .

• واستطاع المستشرقون أن يتسللوا إلى المجمع اللغوي في مصر ، والمجمع العلمي العربي في دمشق والمجمع العلمي في بغداد .

• ويعتمد المستشرقون — فيما يعتمدون — على عقد المؤتمرات العامة من وقت لآخر لتنظيم نشاطهم ، وأول مؤتمر عقدوه كان في سنة ١٧٨٣ ، وما زالت مؤتمراتهم تتكرر حتى اليوم .

• وفي العصر الحديث تقوم المؤسسات الدينية والسياسة والاقتصادية في الغرب بما كان يقوم به الملوك والأمراء في الماضي من الإغداق على المستشرقين وحبس الأوقاف والمنح على من يعملون في حقل الاستشراق .

• واتجه المستشرقون والمبشرون بمعاونة الاستعمار إلى مجال التربية ، محاولين غرس مبادئ التربية الغربية في نفوس المسلمين حتى يشبوا « مستغربين » ، في حياتهم وتفكيرهم ، وحتى تخف في نفوسهم موازين القيم الإسلامية (انظر ص ١١٤ من مجلة « الإسلام » ، Al-Islam الصادر في ١٦ مارس سنة ١٩٥٨) .

• وليس نشاط المستشرقين موجهاً فقط إلى المسلمين ، لأنهم يفتحون عيونهم لكل الاتجاهات وهم يقظون لكل حركة قد تعوق سيرهم أو تفسد خططهم ، فإن حاول أحدهم أن يبدو محايداً أو يتخفف من أفعال التعصب تجد بقية المستشرقين يهبون في وجهه يطالبونه بأن يكون موضوعياً ، وأن يستخدم الطريقة العلمية ويلجأ إلى النقد ذي المستوى العالي وهكذا . ومثال ذلك ما كتبه الفرد جيوم Alfred Guillaume تعليقاً على كتاب محمد في مكة ، من تأليف مونتجمري وات M. Watt هاجم جيوم وات ؛ لأن وات خرج عن الخط التقليدي للمستشرقين في بعض الاتجاهات (انظر ص ١٣٨ من مجلة « الإسلام ، Al-Islam الصادر في ١٥ أبريل سنة ١٩٥٨) .

• ولا يعرف العقل ولا المنطق حداً لما يقوم به المستشرقون من تحريف للتاريخ الإسلامي ، وتشويه لمبادئ الإسلام وثقافته ، وإعطاء المعلومات الخاطئة عنه وعن أهله ، وكذلك يجاهدون بكل الوسائل ليتقصوا من الدور الذي لعبه الإسلام في تاريخ الثقافة الإنسانية . إن المستشرقين جميعاً فيهم قدر مشترك في هذا الجانب والتفاوت — إن وجد بينهم — إنما هو في الدرجة فقط ؛ فبعضهم أكثر تعصباً ضد الإسلام وعداوة له من البعض الآخر ، ولكن يصدق عليهم جميعاً أنهم أعداؤه (١) .

وإذا كان الاستشراق قد قام على أكتاف الرهبان والمبشرين في أول الأمر ثم انصل من بعد ذلك بالمستعمرين — فإنه ما زال حتى اليوم يعتمد على هؤلاء وأولئك ولو أن أكثرهم يكرهون أن تكشف حقيقتهم ويؤثرون أن يحتفوا وراء مختلف العناوين والأسماء .

(١) انظر المجلات والكتب التي ورد ذكرها في هذه النقطة وخاصة العالم الإسلامي « الانجليزية » The Muslim World ، « والإسلام » التي تصدر بالإنجليزية في كراچی — باكستان في أعداد فبراير ومارس وأبريل ومايو لسنة ١٩٥٨ و « موجز دائرة المعارف الإسلامية » .

جدول رقم (١)

المستشرقون المعاصرون

- أبرهام هامر
عرف من نشاطه أنه مؤلف كتاب « اليهودية في الإسلام » .
- سي. سي. آدمز O. O. Adams
انجليزي باشر التدريس في الجامعة الأمريكية بالقاهرة لفترة من الزمن
ومؤلف كتاب « الإسلام والتجديد في مصر » المترجم من الإنجليزية إلى
العربية تحت العنوان المذكور .
- إدوارد أبر
أستاذ في الجامعة الكاثوليكية في واشنطن .
- إدوارد فرمان E. Ferman
من ألد أعداء الإسلام وأكثر المستشرقين طعنًا فيه . له كتاب
بالإنجليزية عن « تاريخ المسلمين وقتوحاتهم » .
- أدولف ألنرلي E. Calverley
أمريكي متعصب رأس تحرير مجلة « العالم الإسلامي » ، The Muslim World
الأمريكية لفترة من الزمن ، ومن محرري « دائرة المعارف الإسلامية » ،
ومن الذين باشروا التدريس في الجامعة الأمريكية بالقاهرة عدة مرات ،
معروف باتجاهات تبشيرية سافرة .
- أريك سرودر
مؤلف كتاب « أمة محمد » الذي صدر بالإنجليزية في سنة ١٩٥٥ .

Arthur

• ج. س. آرثر

«وُلف» العناصر الصوفية في محمد، الذي صدر بالإنجليزية في سنة ١٩٥٤ .

Arthur Jeffry

• آرثر جيفري

معروف بتعصبه السافر ضد الإسلام والمسلمين . ومن كتبه :

— «مصادر تاريخ القرآن» ، صدر بالإنجليزية في سنة ١٩٣٧ .

— «الكلمات الدخيلة في القرآن» ، بالإنجليزية .

— «القرآن ككتاب ديني» ، صدر بالإنجليزية في سنة ١٩٥٢ .

T. W. Arnold

• ت. و. أرنولد

إنجليزي اشترك في تحرير «دائرة المعارف الإسلامية» ، ومن كتبه :

— «الدعوة إلى الإسلام» ، ترجم من الإنجليزية إلى العربية تحت العنوان المذكور .

— «الخلافة» ، صدر بالإنجليزية في سنة ١٩٢٤ .

— «تراث الإسلام» ، صدر بالإنجليزية في سنة ١٩٣١ .

Arnold Toynbee

• أرنولد توينبي

إنجليزي له أخطاء فيما كتب عن الإسلام والرسول في كتابه «العالم دراسة

في التاريخ» . وخطؤه هنا شديد الخطورة لأن الكتاب يعتبر أحسن دراسة

موضوعية للتاريخ في العصر الحديث في نظر كثير من الناس وخاصة

الشرقيين ، والعرب منهم بوجه أخص .

Elder

• إ. إ. إلدر

قسيس يساهم في تحرير «مجلة العالم الإسلامي» التي تصدر بالإنجليزية

في أمريكا .

• الفرد كارلتون A. Karlton
أمريكي كان مديراً لـكلية حلب ثم عين نائباً لرئيس جمعية البعثات
الأمريكية التبشيرية في الخارج .

• ج. ا. ا. ايزنبرج J. Eisenberg
من محرري «دائرة المعارف الإسلامية» .

• ل. ا. ا. ايزنبرج L. Eisenberg
من محرري «دائرة المعارف الإسلامية» .

• و. ايفانوف W. Ivanow
من محرري «دائرة المعارف الإسلامية» .

• ف. بابنجر F. Babinger
من محرري «دائرة المعارف الإسلامية» .

• ا. باجليارو A. Bagliaro
من محرري «دائرة المعارف الإسلامية» .

• ج. ن. بارت J. Barth
من محرري «دائرة المعارف الإسلامية» .

• ر. باريث R. Paret
من محرري «دائرة المعارف الإسلامية» .

• ر. باسيت R. Passet
من محرري «دائرة المعارف الإسلامية» .

- ١٠ بشوب Bishop
 قسيس يساهم في تحرير مجلة « العالم الإسلامي ، الأمريكية » .
- بروانه Browne
 إنجليزي كان عضواً بالمجمع العلمي العربي في دمشق .
- ل . ل . بروانه L. L. Brown
 قسيس أمريكي يساهم في تحرير مجلة « العالم الإسلامي ، الأمريكية » .
- سي . سي . بيرج O. O. Berg
 من محرري « دائرة المعارف الإسلامية » ،
- هـ . هـ . برو : H. H. Brau
 من محرري « دائرة المعارف الإسلامية » ،
- ل . ل . بروفنسال E. L. Provensal
 من محرري « دائرة المعارف الإسلامية » ،
- ر . بل R. Bell
 إنجليزي كثير الخطأ في حديثه عن الإسلام والقرآن . ومن كتبه :
 — « أصول الإسلام في بيئته المسيحية » ، صدر في سنة ١٩٢٦ .
 — « القرآن » ، صدر في سنة ١٩٣٧ .
 — « مقدمة القرآن » ، صدر في ١٩٥٤ .
- ر . بلاشير R. Blacher
 فرنسي ومؤلف كتاب « مقدمة للقرآن » ، صدر في ١٩٤٧ .
- م . بلسمر M. Plessner
 من محرري « دائرة المعارف الإسلامية » ،

- ف . بول F. Buhl
من محردى د دائرة المعارف الإسلامية .
- بت . ف . بوشنر V. T. Buchner
من محردى د دائرة المعارف الإسلامية .
- ج . بيرسهر J. Podersen
دانيمركى ومن محردى د دائرة المعارف الإسلامية . وكان عضواً بالمجمع
العالى العربى فى دمشق والآن أستاذ فى جامعة كوبنهاجن .
- لك . بيكسز
قسيس يساهم فى تحرير د مجلة العالم الاسلامى ، الأمريكية .
- ا . س . بيفريج A. S. Beveridge
من محردى د دائرة المعارف الإسلامية .
- سى . ه . بيكر S. H. Becker
من محردى د دائرة المعارف الإسلامية .
- ا . سى . تريتون A. S. Tritton
من محردى د دائرة المعارف الإسلامية .
- ر . تشودى R. Chudi
من محردى د دائرة المعارف الإسلامية .
- توماس جوينبول Th. Jwynboll
من كبار محردى د دائرة المعارف الإسلامية .

• نيودري تولر ك T. Noel/leke
ألماني معروف بعاداته للإسلام . له كتاب عن القرآن ، وكتاب آخر عن
التاريخ الإسلامي ظهر بالإنجليزية في «مسألة تاريخ العالم» .

• جايتاني Gaetani
إيطالي وكان عضواً بالمجمع العلمي العربي في دمشق .

• ١ . مروهمان A. Grohman
من محرري «دائرة المعارف الإسلامية» .

• مريفني Griffni
إيطالي وكان عضواً بالمجمع العلمي العربي في دمشق .

• جوتهيل Gottheil
كولومبي وكان عضواً بالمجمع العلمي العربي في دمشق .

• ل . جوثير L. Gauthier
فرنسي متعصب دينياً وجنسياً ، كثير التشهير بالإسلام والحق عليه ، من
أتباع رينان في فكرة تمييز الآريين في السيادة على غيرهم (أنظر ص ٢٥
وما بعدها من العدد ١ ، ومن المجلد ٩ ، يناير سنة ١٩٢٥) من «مجلة
جمعية الدراسات الشرقية» .

• جودفروي ديمومبينز Gaudefroy Demombynes
من محرري «دائرة المعارف الإسلامية» له كتاب عن الحج ، فيه كثير
من الخلط والتشويه ، (أنظر ص ١٣ من العدد ١ ، من المجلد ٩ ، يناير
سنة ١٩٢٥ من «مجلة جمعية الدراسات الشرقية» .

- و . بوركمان W . Bjorkman
من محرري « دائرة المعارف الاسلامية » .
- جويدى Guidi
إيطالي وكان عضوا بالمجمع العلمي العربي دمشق :
- ب . بويل B. Goel
من محرري « دائرة المعارف الإسلامية »
- جى دوسو Guy Dussaud
فرنسي وكان عضوا بالمجمع العلمي العربي في دمشق .
- جيمس هنري بريستيد J. H. Brestead
أمريكي يدير معهد الشرق الأوسط بجامعة شيكاغو في أمريكا
- ج . ل . دلافيرا G. L. della Vida
من كبار محرري « دائرة المعارف الاسلامية » .
- ا . ه . دوجلانغس A. H. Danglas
من محرري مجلة « العالم الاسلامي » الأمريكية .
- د . م . دونالدسون D. M. Donaldson
قسيس أمريكي يساهم في تحرير مجلة « العالم الإسلامي » الأمريكية ومن كتبه :
— « دين الشيعة » ، صدر في عام ١٩٣٧ .
— « دراسات في علم الأخلاق الإسلامية » ، صدر في عام ١٩٥٣ .
- دي بوير De Boer
من محرري « دائرة المعارف الاسلامية » وله كتب عن الفلسفة الاسلامية
ترجم بعضها إلى العربية .

- ديتريش Dietrich
من محرري « دائرة المعارف الاسلامية »
- ا. دينيه E. Dinet
فرنسي شديد التعصب ضد الاسلام ، له كتاب بالفرنسية « الشرق والغرب » .
- ر. روبرتز R. Roberts
انجليزي ومؤلف « القوانين الاجتماعية في القرآن » ، وهو دراسة مقارنة بين القرآن والتوراة في القوانين الاجتماعية صدر في عام ١٩٢٥ .
- ه. ريكندرروف H. Bekendorf
من محرري « دائرة المعارف الاسلامية » ، وله بعض الكتب
- ك. ف. زتيرستين K. V. Zettersteen
من كبار محرري « دائرة المعارف الإسلامية »
- و. سباير O. Spies
من محرري « دائرة المعارف الإسلامية »
- ه. سپير H. Speyer
من محرري « دائرة المعارف الإسلامية » .
- م. سترك M. Strech
من محرري « دائرة المعارف الإسلامية » .
- ستيفه رونسماه
مؤلف « تاريخ الحروب الصليبية صدر الجزء الثالث منه عام ١٩٥٤ » .

• م . سميت M. Smith

من محرري دائرة المعارف الإسلامية ،

• سنوك هورج روج Snouk Horgronje

هولندي ومن محرري دائرة المعارف الإسلامية ، . حارب الاسلام
والمسلمين بكتبه وكان مستشاراً لحكومته في شئون أندونيسيا ،
له كتاب : الإسلام . .

• ر . ستروتمان R. Strotman

ألماني الأصل ومن محرري دائرة المعارف الإسلامية ، .

• ب . شريك B. Schrieke

من محرري دائرة المعارف الإسلامية ، .

• ج . شلايفر J . Shlaifer

من محرري دائرة المعارف الإسلامية ، .

• صمويل مرسر S. Mercer

أمريكي وكان رئيساً لجمعية الدراسات الشرقية الأمريكية التي تأسست
في مدينة هامبير بولاية أوهايو وكان لها فروع في أوروبا وكندا ،
كما كان رئيساً لتحرير مجلة هذه الجمعية .

• سي . فان اريندونك O. van Arendonk

من محرري دائرة المعارف الإسلامية ، .

• ه . فوخس H. Fuchs

من محرري دائرة المعارف الإسلامية ، .

• ك. فولرز K. Vollers

من محرري د دائرة المعارف الإسلامية .

• ف. فوكا V. Vocca

من محرري د دائرة المعارف الإسلامية .

• أ. فيشر A. Fisher

ألماني الأصل ومن محرري د دائرة المعارف الإسلامية ،

• كارل بروكلمان Karl Brockelmann

ألماني الأصل ومن محرري د دائرة المعارف الإسلامية ، صاحب أكبر
موسوعة في تاريخ الآداب العربية باللغة الألمانية ، ومن مؤلفاته الهامة
د تاريخ الشعوب الإسلامية ، المترجم من الألمانية إلى الإنجليزية . كان عضوا
بالمجمع العلمي العربي في دمشق ، (أنظر الإشارة إلى بعض أخطائه التاريخية
والعلمية في مجلة الإسلام ، Al-Islam التي تصدر بالانجليزية في كراتشي -
باكستان ص ١٤١ من عدد أول مايو سنة ١٩٥٨)

• ر. أ. كرن R. A. Kern

من محرري د دائرة المعارف الإسلامية .

• أ. كور A. Cour

من محرري د دائرة المعارف الإسلامية .

• كوستي ولسون K. Willson

يساهم في تحرير مجلة د العالم الإسلامي ، الأمريكية .

• ج. هـ. كرامرز J. H. Kramers

هولندي من محرري «دائرة المعارف الإسلامية» ، كثير الطعن في الإسلام
وصاحب ميول تبشيرية مسافرة .

• لونجورث ديمز Longworth Dames

من محرري «دائرة المعارف الإسلامية» .

• ت. لويشي T. Luwichi

من محرري «دائرة المعارف الإسلامية» .

• ب. لويس Bernard Lewis

إنجليزي له مقالات كثيرة وبعض الكتب منها «العرب في التاريخ» ،
صدر في عام ١٩٥٠ والآن أستاذ بجامعة لندن .

• ر. ليفي R. Levy

متخصص في الدراسات الاجتماعية للإسلام ، ومن كتبه :

— مقدمة لدراسة علم الاجتماع الإسلامي صدر في عام ١٩٣٣ .

— «الهيكل الاجتماعي للإسلام» ، ظهر في عام ١٩٥٧ ، ويصدر
في أجزاء متتالية .

• ج. مارسايز G. Marsais

من محرري «دائرة المعارف الإسلامية» .

• هـ. ماسي H. Massey

فرنسي ويعرف من مؤلفاته كتاب «الإسلام» ، صدر في عام ١٩٣٠ .

• ل . ١٠ . مرل

أمريكي يساهم في تحرير مجلة «العالم الاسلامي» الأمريكية .

• بت . منزل T Menzel

من محرري «دائرة المعارف الإسلامية» .

• سي . موريسون Morrison

أمريكي ومؤلف كتاب «التوتر السياسي والاجتماعي والديني في الشرق الأوسط» عام ١٩٥٤ .

• ف . مينورسكي V Minorski

من محرري «دائرة المعارف الإسلامية» والآن أستاذ بجامعة كبريج .

• نالينو Nalino

إيطالي وكان عضواً بالمجمع العلمي العربي في دمشق . معروف بكتابه ضد الاسلام .

• ه . سي . نيبيرج H. S. Nyberg

من محرري «دائرة المعارف الإسلامية» .

• م . نيفس

كان محرراً في مجلة العالم الاسلامي «الأمريكية» .

• و . هارتنر Hartner

من محرري «دائرة المعارف الإسلامية» .

Hartman

• هارتمان

ألماني الأصل وكان عضواً بالمجمع العلمي العربي في دمشق ويعرف
من مؤلفاته «الإسلام والقومية» ، ظهر في عام ١٩٤٨ .

H. Dunne

• هاورث دن

من أصل ألماني ويعيش في أمريكا الآن . يسمى نفسه جمال الدين ويعرف
من مؤلفاته «مقدمة لدراسة التربية في مصر» بالإنجليزية .

H. Reed

• هاوردر

أمريكي نشأ في بيئة تبشيرية في تركيا وتخصص في التاريخ الإسلامي
والشئون التركية . كان أستاذاً ببعض الجامعات الأمريكية ثم مثلاً
لؤسسة فورد في بيروت له بعض المقالات ولا تعرف له كتب تذكر .

M. Hautsma

• م . هونسما

هولندي وكان عضواً بالمجمع العلمي العربي في دمشق ومن محرري «دائرة
المعارف الإسلامية» .

J. Horovits

• هوروفيتس

ألماني الأصل من محرري «دائرة المعارف الإسلامية» .

A. Hongman

• ١ . هونجمان

من محرري «دائرة المعارف الإسلامية» .

A. J. Huisman

• ١ . ج . هويسمان

من محرري «دائرة المعارف الإسلامية» .

• ب. هالر B. Heller

من محرري « دائرة المعارف الإسلامية » .

• و. هيفنينج W. Heffening

من محرري « دائرة المعارف الإسلامية » .

• هيوبرت Huart

من المستشرقين المشهورين بالتخبط في عرض الإسلام ومن محرري
« دائرة المعارف الإسلامية » .

• م. وات M. Watt

انجليزى له بعض المقالات ومن كتبه :

— « الجبر والاختيار في الإسلام » ، صدر في عام ١٩٤٨ .

— « محمد في مكة » ، صدر في عام ١٩٥٣ .

• ج. ووكر J. Walker

من محرري « دائرة المعارف الإسلامية » ومؤلف كتاب « ملاح
من التوارة في القرآن » ، صدر في عام ١٩٣٦ .

• ب. وينك P. Wittek

من محرري « دائرة المعارف الإسلامية » .

• ت. ه. وير T. H. Weir

من محرري « دائرة المعارف الإسلامية » .

C. Young

• ك. مانج

أمريكي مارس التبشير في إيران ، كان أستاذاً في قسم الدراسات الشرقية
بجامعة برنستون في أمريكا والآن مدير هذا القسم ومستشار
وزارة الخارجية الأمريكية في شئون الشرق الأوسط وخاصة في شئون
إيران . له مقالات متفرقة ولا يعرف له كتب تذكر .

• يوايوسى ولهاوزن J. Welhausen

ألماني الأصل ١٨٤٤ - ١٩١٩ اشتهر بتعصبه ضد الإسلام وتشويه
مبادئه ، يعرف من كتب تاريخ اليهود .

جدول رقم (٢)

الخطرون من المستشرقين

الذين تعد كتاباتهم حجة بين الغربيين أو لأرائهم شبه حجية بين المسلمين

A. J. Arberry

• ا. ج. أربري

إنجليزي معروف بالتعصب ضد الإسلام والمسلمين ومن محرري دائرة المعارف الإسلامية ، والآن أستاذ بجامعة كبردج ومن المؤسف أنه أستاذ لكثير من المصريين الذين تخرجوا في الدراسات الإسلامية واللغوية إنجلترا . ومن كتبه :

— الإسلام اليوم ، صدر في عام ١٩٤٣ .

— مقدمة لتاريخ التصوف ، صدر في عام ١٩٤٧ .

— التصوف ، صدر في عام ١٩٥٠ .

— ترجمة القرآن ، صدر في عام ١٩٥٠ .

A. Geom

• ألفرد جيوم

إنجليزي معاصر اشتهر بالتعصب ضد الإسلام . حاضر في جامعات إنجلترا وأمريكا . وتغلب على كتابته وآرائه الروح التبشيرية . ومن كتبه والإسلام ، ومن المؤسف أنه تخرج عليه كثير من أوسلتهم الحكومة المصرية في بعثات رسمية للخارج لدراسة اللغات الشرقية .

Baron Carra de Vaux

• بارون كاراري فو

فرنسي متعصب جداً ضد الإسلام والمسلمين . ساهم بنصيب بارز في تحرير دائرة المعارف الإسلامية .

H. A. B. Gibb

• هـ. ا. ب. جيب

أكبر مستشرق انجلترا المعاصرين . كان عضواً بالمجمع اللغوى فى مصر
والآن أستاذ الدراسات الاسلاميه والعربيه فى جامعة هارفرد الأمريكيه . من
كبار محردى وناشرى « دائرة المعارف الاسلاميه » . له كتابات كثيره فيها
عمق وخطوره وهذا هو سر خطورته . ومن كتبه :

— « طريق الاسلام ، ألفه بالاشتراك مع آخرين وترجم من الانجليزيه
إلى العربيه تحت العنوان المذكور .

— « الاتجاهات الحديثه فى الاسلام ، .

صدر فى عام ١٩٤٧ وأعيد طبعه وترجم إلى العربيه تحت العنوان المذكور .

— المذهب المحمدى ، صدر فى عام ١٩٤٧ وأعيد طبعه .

— « الاسلام والمجتمع الغربى ، يصدر فى أجزاء وقد اشترك معه آخرون
فى التأليف وله مقالات أخرى متفرقة .

Goldizher

• جولد نيزهر

يجرى عرف بعاداته للإسلام وخطورة كتاباته عنه ومن محردى « دائرة
المعارف الاسلاميه » . كتب عن القرآن والحديث ومن كتبه « تاريخ مذاهب
التفسير الاسلامى » المترجم إلى العربيه تحت العنوان السابق .

J. Maynard

• جون ماينارد

أمريكى متعصب كان يساهم فى تحرير « مجله جمعيه الدراسات الشرقيه ،
الأمريكيه ، وخاصة باب الكتب الجديده التى لها صلة بالاسلام وبالشرق على
العموم . (أنظر — مثلاً — ص ٢٢ وما بعدها من العدد ٢ ، من المجلد ٨ ،
أبريل سنة ١٩٢٤ من المجله المذكوره .

S. M. Zweimer

• س. م. زويمر

مستشرق مبشر أشهر بعدائه الشديد للإسلام ، مؤسس مجلة «العالم الإسلامي» ،
الأمريكية التبشيرية ، مؤلف كتاب «الإسلام تحد لعقيدة» صدر في سنة
١٩٠٨ ، وناشر كتاب «الإسلام» وهو مجموعة مقالات قدمت لل مؤتمر التبشيري
الثاني في سنة ١٩١١ بلكنو في الهند . وتقديراً لجهوده التبشيرية أنشأ
الأمريكيون وقفاً باسمه على دراسة اللاهوت وإعداد المبشرين .

• عزيز عظمة - سورمال

مصري مسيحي ، كان أستاذاً بجامعة الاسكندرية والآن يدرس بإحدى
جامعات أمريكا ، شديد الحقد على الإسلام والمسلمين وكثير التحريف للتعالم
الإسلامية . يستعين على الحقد والتحريف بكونه بعيداً عن مصر والمسلمين ،
له بعض الكتب عن الحروب الصليبية .

• غ. فون غرونباوم G. von Grunbaum

من أصل ألماني يهودي مستورد إلى أمريكا للتدريس بجامعة هاوتس وكان أستاذاً
بجامعة شيكاغو ، من ألد أعداء الإسلام . في جميع كتاباته تحبط واعتداء على
القيم الإسلامية والمسلمين ، كثير الكتابة وله معجبون من المستشرقين .
ومن كتبه :

— «إسلام العصور الوسطى» صدر في عام ١٩٤٦

— «الآعياد المحمدية» صدر في عام ١٩٥١ .

-- «محاولات في شرح الإسلام المعاصر» صدر في عام ١٩٤٧ .

— «دراسات في تاريخ الثقافة الإسلامية» صدر في عام ١٩٥٤ .

— «الإسلام» مجموعة من المقالات المتفرقة ، صدر في عام ١٩٥٧ .

— « الوحدة والتنوع في الحضارة الإسلامية » ، صدر عام ١٩٥٥ .

P. H. Hitti

• فيليب هيتي

لبناني مسيحي تأمرك ، كان استاذاً بقسم الدراسات الشرقية بجامعة برنستون بأمريكا ثم رئيساً لهذا القسم ، وهو الآن بالمعاش . من ألد أعداء الإسلام ، ويتظاهر بالدفاع عن القضايا العربية في أمريكا ، وهو مستشار غير رسمي لوزارة الخارجية الأمريكية في شئون الشرق الأوسط ، يحاول دائماً أن ينتقص دور الإسلام في بناء الثقافة الإنسانية ويكره أن ينسب للمسلمين أي فضل ؛ فقد كتب — على سبيل المثال — في « دائرة المعارف الأمريكية » ، طبع سنة ١٩٤٨ تحت عنوان « الأدب العربي » ، ص ١٢٩ يقول : « ولم تبدأ أمارات الحياة الأدبية الجديدة بالظهور إلا في القسم الأخير من القرن التاسع عشر ، وكان الكثرة من قادة هذه الحركة الجديدة نصارى من لبنان تعلّموا واستوحيوا من جهود المبشرين الأمريكيين . ومحاولات دحقي ، انتقاص فضل الإسلام والمسلمين ليست فقط قاصرة على العصر الحديث ولكنها تنطبق على جميع مراحل التاريخ الإسلامي كما هو موضح في كتبه التي تذكر منها :

— « تاريخ العرب » ، ظهر بالإنجليزية وأعيد طبعه عدة مرات وهو مليء بالظعن في الإسلام والسخرية من نبيه وكله حقد وسم وكراهية . انظر مثلاً مجلة « الإسلام » ، الإنجليزية Al-Islam التي تصدر في كراتشي — باكستان ص ١٣٨ من عدد أبريل سنة ١٩٥٨ ، ص ١٤٦ من عدد أول مايو سنة ١٩٥٨ — « تاريخ سوريا » .

— « أصل الدروز وديانتهم » ، صدر في سنة ١٩٢٨ .

A. J. Wensink

• أ. ج. فينسينك

عدو لدول الإسلام ونبيه ، كان عضواً بالجمع اللغوي المصري ثم أخرج منه

على أثر أزمة أثارها الدكتور الطيب حسين الهواري مؤلف كتاب
 المستشرقون والإسلام ، صدر في سنة ١٩٣٦ . وحدث ذلك بعد أن نشر
 فينسينك رأيه في القرآن والرسول مدعياً أن الرسول ألف القرآن من خلاصة
 الكتب الدينية والفلسفية التي سبقته ، انظر : المستشرقون والإسلام ،
 ص ٧١ وما بعدها . هذا والمعروف لفينسينك كتاب تحت عنوان عقيدة
 الإسلام ، صدر في سنة ١٩٣٢ .

• كيفيت كراج K. Oragg

أمريكي شديد التعصب ضد الإسلام . قام بالتدريس في الجامعة الأمريكية
 بالقاهرة لفترة من الوقت . الآن رئيس تحرير مجلة : العالم الإسلامي ، الأمريكية
 التبشيرية ورئيس قسم اللاهوت المسيحي في هارتفورد ، ومتعهد ، مبشرين ومن
 كتبه : دعوة المائدة ، ، صدر في عام ١٩٥٦ .

• لوى ماسيغون L. Massignon

أكبر مستشرق فرنسي المعاصرين ، ومستشار وزادة المستعمرات
 الفرنسية في شئون شمال إفريقيا ، والراعي الروحي للجمعيات التبشيرية الفرنسية
 في مصر . زار العالم الإسلامي أكثر من مرة وخدم بالجيش الفرنسي خمس
 سنوات في الحرب العالمية الأولى ، كان عضواً بالجمعية القوي المصري والجمع
 العلمي العربي في دمشق ، متخصص في الفلسفة والتصوف الإسلامي ، ومن كتبه :
 : الحلاج الصوفي الشهيد في الإسلام ، ، صدر في سنة ١٩٢٢ . وله كتب وأبحاث
 أخرى عن الفلسفة والتصوف . وهو من كبار محرري دائرة المعارف الإسلامية .

• د. ب. ماكرومار D. B. Macdonald

أمريكي من أشد المتعصبين ضد الإسلام والمسلمين ، يصدر في كتاباته عن

روح تبشيرية متأصلة . من كبار محررى « دائرة المعارف الإسلامية » ومن كتبه :
— « تطور علم الكلام والفقه والنظرية الدستورية فى الاسلام » ، صدر
فى سنة ١٩٠٣ .

— « الموقف الدينى والحياة فى الاسلام » ، صدر فى سنة ١٩٠٨ .

• مايلز جرين M Green

سكرتير تحرير مجلة « الشرق الأوسط » .

• جيرفوسى

مسيحى عراقى . رئيس قسم دراسات الشرق الأوسط بجامعة جون
هوبكنز فى واشنطن ، ومدير معهد الشرق الأوسط للأبحاث والتربية
بواشنطن ، متعصب حقود على الاسلام وأبنائه ومن كتبه المشحونة
بالطعن والأخطاء « الحرب والسلام فى الإسلام » ، صدر فى سنة ١٩٥٥ ،
وله مقالات أخرى .

• د . سى . مارجوليوث D. S. Margoliouth

إنجليزى متعصب ضد الاسلام ومن محررى « دائرة المعارف الإسلامية » ،
كان عضواً بالجمع اللغوى المصرى والجمع العلمى فى دمشق . ومن كتبه :
— « التطورات المبكرة فى الإسلام » ، صدر فى سنة ١٩١٣ .
— « محمد ومطلع الإسلام » ، صدر فى سنة ١٩٠٥ .
— « الجامعة الإسلامية » ، صدر فى سنة ١٩١٢ .

• ر . ا : نيكولسون R. A. Nicholson

كان من أكبر مستشرقى إنجلترا المعاصرين ومن محررى « دائرة المعارف » .
تخصص فى التصوف الإسلامى والفلسفة وكان عضواً بالجمع اللغوى

المصرى . وهو من المنكرين على الإسلام أنه دين ووحى ويصفه بالمادية
وعدم السمو الانساني . ومن كتبه :

« متصوفو الاسلام » ، صدر في سنة ١٩١٠ .

« التاريخ الأدبي للعرب » ، صدر في سنة ١٩٣٠ :

• **فهارفلي هول**

رئيس تحرير « مجلة الشرق الأوسط الأمريكية » . وخطورته أنه يوجه
سياسة مجلة من أهم المجلات المعنية بشئون الشرق الأوسط السياسية والثقافية
في العصر الحديث .

• **هلمري لامميس السوعي H. Lammens**

فرنسي ١٨٧٢ - ١٩٣٧ . من محوري دائرة المعارف شديد التعصب
ضد الاسلام والمقد عليه ، مفرط في عداوته واقتراءاته لدرجة أقلقت بعض
المستشرقين أنفسهم (أنظر ص ١٥ - ١٦ من ١ ، من المجلد ٩ يناير
سنة ١٩٢٥ من « مجلة جمعية الدراسات الشرقية » الأمريكية ومن كتبه
« الاسلام » .

« الطائف » .

• **يوسف شاخت J. ghaecht**

ألماني متعصب ضد الاسلام والمسلمين له كتب كثيرة عن الفقه
الاسلامي وأصوله . من محوري « دائرة المعارف الاسلامية ودائرة
معارف العلوم الاجتماعية » . وأشهر كتبه : « أصول الفقه الإسلامي » .

جدول رقم (٣)

بعض الكتب الخطيرة

المشوهة للإسلام ، والشائعة الانتشار أو لها شبه حجية عند المسلمين

موسوعات :

• « دائرة المعارف الإسلامية ، The Encyclopaedia Of Islam
صدرت بعدة لغات حية ويعاد طبعتها في الوقت الحاضر ، وقد ظهر
بعض أجزاء الطبعة الجديدة بالفعل .

• « موجز دائرة المعارف الإسلامية ، Shorter Encyclopaedia
Of Islam

• « دائرة معارف الدين والأخلاق ، Encyclopaedia Of Religion
(المقالات المتعلقة بموضوعات إسلامية) . And Ethics

• « دائرة معارف العلوم الاجتماعية ، Encyclopaedia Of Social
(الموضوعات المتصلة بالإسلام والعرب) Sciences

• « دراسة في التاريخ ،

(القسم المتصل بالإسلام ورسوله) من تأليف أرنولد توينبي :

A. Toynbee

الكتب :

• « حياة محمد ، من تأليف سيروليام موير W. Muir

• « الإسلام ، من تأليف الفرد جيوم : A. Geom

• « دين الشيعة ، من تأليف د. م. دونالدسون . D. M. Donaldson

• « تاريخ شارل الكبير ، من تأليف القس تيرين Bishop Turpin

• « الإسلام ، ظهر بالفرنسية من تأليف هنري لامنس H. Lammens

- « الإسلام ، (اتحاد لعقيدة) ظهر بالانجليزية من تأليف المبشر : ذويمر S. M. Zweimer
- « دعوة المائدة ، ظهر بالانجليزية من تأليف كينيث كراج : K. Cragg
- « الإسلام اليوم ، بالانجليزية من تأليف ا . ج . آدبرى : A. J. Arberry
- الترجمة الانجليزية من وضع ا . ج . آدبرى
- « تاريخ مذاهب التفسير الإسلامى ، ظهر بالألمانية وترجم إلى العربية . من تأليف جولده زيهر : Goldziher
- « تاريخ العرب ، ظهر بالانجليزية والعربية وطبع عدة طبعات ، من تأليف فيليب حتى .
- « اليهودية في الاسلام ، ظهر بالانجليزية من تأليف ابراهام كاش .
- « عقيدة الاسلام ، ظهر بالانجليزية من تأليف ا . ج . فينسينك : Wensink
- « الحلاج الصوفى الشهيد في الاسلام ، ظهر بالفرنسية من تأليف لوى ماسينيون L. Massiggon
- « الحرب والسلام في الاسلام ، ظهر بالانجليزية من تأليف مجيدى قدورى
- « تطور علم الكلام والفقه والنظرية الدستورية في الاسلام ،
- ظهر بالانجليزية من تأليف د ب . ماكدونالد : D. B. Macdonald
- « الاتجاهات الحديثة في الاسلام ، ظهر بالانجليزية وترجم إلى العربية ، من تأليف ه . ا . ر . جب : Gibb
- « طريق الاسلام ، ظهر بالانجليزية وترجم إلى العربية من تأليف جماعة من المستشرقين اشترك في تأليفه ونشره ه . ا . ر . جب
- « التصوف في الاسلام ، ظهر بالانجليزية وترجم إلى العربية من تأليف ر . ا . نيكلسون Nicholson

• د مصادر تاريخ القرآن ، بالانجليزية من تأليف آرثر جيفري :

Arthur Jeffry

• د أصول الاسلام في بيئته المسيحية ، بالانجليزية من تأليف ر . بل :

R. Bell

• د مقدمة القرآن ، بالانجليزية من تأليف ر . بل

• د التطورات المبكرة في الاسلام ، بالانجليزية من تأليف د . س .

مرجوليوث : D. S. Margoliouth

• د محمد ومطلع الاسلام ، بالانجليزية ولنفس المؤلف

• د الاسلام ، بالانجليزية ولنفس المؤلف

• د الجامعة الإسلامية ، بالانجليزية ولنفس المؤلف

• د قنطرة إلى الاسلام ، ظهر بالانجليزية من تأليف أريك بيتان

• د اسلام العصور الوسطى ، ظهر بالانجليزية من تأليف ج . فون

جرونباوم : G. von Grunebaum

• د الاسلام ، مجموعة مقالات متفرقة ظهرت بالانجليزية للمؤلف السابق .

• د الآعياد المحمدية ، بالانجليزية ولنفس المؤلف

• د الوحدة والتنوع في الحضارة الإسلامية ، بالانجليزية ولنفس المؤلف

• د دراسات في تاريخ الثقافة الإسلامية ، بالانجليزية ولنفس المؤلف

• د محاولات . . . في شرح الاسلام المعاصر بمجموعة مقالات ظهرت بالانجليزية

لنفس المؤلف . . .

الروايات :

• د مجلة العالم الاسلامي ، The Muslim World مجلة تبشيرية تصدر

بالانجليزية هارتشورد بأمريكا وتوزع في جميع أنحاء العالم .

- « مجلة العالم الاسلامى ، Le Monde Mnsalman مجلة تبشيرية تصدر بالفرنسية فى فرنسا وتوزع فى جميع أنحاء العالم .
- « مجلة جمعية الدراسات الشرقية ، أنشأها المستشرقون الأمريكيون فى جامبير Gambier بولاية أوهايو Ohio وكان لها بعض فروع فى أوروبا وكندا .
- « مجلة شئون الشرق الأوسط ، . تصدر بالانجليزية فى أمريكا وبحرها عدد من المستشرقين المعادين للعرب والمسلمين واهتمامها موجه فى الدرجة الأولى إلى الجوانب السياسية .
- « مجلة الشرق الأوسط ، مجلة أمريكية سياسية تتعرض للإسلام من وقت لآخر فى بعض المقالات . . .

كتاب «مجد الإسلام» * لجاستون قبيئت

(*) دراسة للاستاذ الدكتور حين مؤسس أسعاذ التاريخ الإسلامى بجامعة القاهرة .
نشرت بالمحق الأءبى لجريدة الأهرام «أهرام الجمعة» وضمن عرضاً وتحليلاً ومناقشة
الشكر الاستعمرافى من واقع إقناعه العلمى .

« هذا الكلام الفارغ ، هو الحديد والنار اللذان يحاربنا بهما أعداؤنا . .
والحديد والنار لا يقابلان إلا بالحديد والنار . وفي ميدان العلم الحديد والنار
هما العمل والعمل الطويل . . . »

هذا واحد من عشرات الكتب التي تنشر هنا كل شهر . .
كتب كثيرة يكتبها الأعداء والخصوم .

مهما كان رأينا فيها ، فإنها تمثل خطة وجهداً وسنوات من العمر . .
إنها أسلحة يحاربوننا بها . أسلحة تنفعهم في المعركة ، لا مجرد قنائيع يذهب
بها الهواء ثم تتلاشى . .

إننا قد نسخر منها ، ولكننا في النهاية نؤذيها . . إنها مسمومة تستقر
في الجسد . .

وماذا نفعل نحن لتتق هذا السم ؟

هل نتجاهله ونقول : كلام فارغ !

هل نكتفي بمقال ننشره في صحفنا نطمئن به أنفسنا على أن كل شيء بخير ؟

إن هذه الكتب تنشر في الدنيا كلها على نطاق واسع . .

والرد عليها لا يكون إلا في الدنيا كلها وعلى نطاق أوسع . .

وذلك يتطلب عملاً شاقاً . .

وهذا بالضبط هو واجبنا اليوم : العمل الشاق . .

إن الدنيا لا تحترم كتاباً يكتبه صاحبه وكأنه يتسلل : كلبتان من هذه

وكلبتان من هناك وعنوان . . وهذا هو الكتاب . .

ولكن الدنيا كلها تحترم أى مؤلف جاد .

مهما كان موقف القارئ منك ، فهو يشعر أنه مرفق على احترامك . .

وليس في الدنيا شيء أَدعى للاحترام من العمل الجاد .
إننى لا أعرض هذا الكتاب لأسلى القارى أو لأهون عليه أمر خصومنا .
إننى أعرضه لأهيب بأهل العلم : قوموا واعملوا ، إذا كنتم تريدون
أن يزيد احترامنا في قلوب الناس . .

• المؤلف : لم يفهمنا ولم تفهمه :

هذه محاولة لانجاز تاريخنا الطويل في نيف و ٣٥٠ صفحة حاول جاستون
فبيت أن يقدم « بانوراما ، لتاريخ الإسلام .
والطريقة التي سار عليها طريقة معروفة انبعثا غيره في تلخيص نواحيخ غيرنا
من الأمم ، وهى عرض التاريخ عن طريق صفحات مختارة من أقوال المؤرخين
والكتاب المعاصرين لكل فترة من فترات هذا التاريخ إذا أمكن .

وهمة المؤلف في أمثال هذه الكتب هى تحديد الاتجاه الذى سيسير عليه
الكتاب ثم في اختيار الصفحات بناء على ذلك الاتجاه ، وأخيراً الربط بينها
بعبادات مختصرة قدر الامكان .

وهنا خطورة هذا الطراز من التأليف لأن المؤلف مهما اجتهد في تحرى
الإنصاف في الاختيار لا يمكن أن يتخلص من شخصيته وميوله ، ولا يمكن
بالتالى أن يقول إن الكتاب ليس من تأليفه وتوجيهه ، أو أنه لا يمثل رأيه .

فالكتاب ليس كتابه من ناحية ، لأنه بمجموع مختارات .
والكتاب كتابه من ناحية أخرى ، لأنه هو الذى اختار ورتب
وربط المتفرقات . .

وهو منقود بسبب الاختيار . .

وهو منقود مرة أخرى بسبب الربط والتوجيه . .

وقل أن ألف رجل كتابا على هذا المنهج ثم سلم من النقد الشديد . .

والمؤلف هنا فرنسى . والفرنسى ، مهما بلغ علمه ، ومهما قيل عن تجرده
لا يمكن أن ترضى نفسه بإنصاف العرب والمسلمين بحال . .
وهو رجل معروف لنا . كان مديراً لمتحف الفن الإسلامى سنوات طويلة .
وقد كتب تاريخاً عاماً لمصر الإسلامية مرتين .
وترجم كتاب الأيام لطفه حسين ويوميات قائب فى الأرياف لتوفيق
الحكيم ومجموعة قصص « بنت الشيطان » لمحمود تيمور .
وكتابه الذى ألفه مع لوى هو تكور عن مساجد القاهرة معروف .
وهو الذى نشر جزءاً كبيراً من خطط المقرئى .
وقبل أن يصدر كتابه الذى نعرضه اليوم نشر قطعة كبيرة من بدائع
الزهور لابن إياس بعنوان لطيف : يوميات رجل من الأوساط من
أهل القاهرة .

وهو إذن رجل كان من المنتظر أن يعرفنا جداً .
وكنا نحسب أننا نعرفه جيداً . .

• هذا الحق القديم المتجدد :

ولكن كتابه هذا يدل على أننا كنا مخطئين فى الأمرين معاً .
فلانحن عرفناه ، ولا هو عرفنا كما ينبغي أن يعرف الناس الناس . .
وفى عرضه المجهود لتاريخنا فاته أهم الحقائق التى سبرت هذا التاريخ .
استحوذت على اهتمامه حوادث السياسة والوقائع والحروب ، فغضى يتابع
قيام الدول وسقوطها والحروب ووقائعها . .
وفاته أن للعرب والمسلمين تاريخاً آخر غير هذه السلسلة الطويلة من وقائع
السياسة والميادين . .

فاته تاريخ المجتمع الإسلامى كيف تكون وكيف قام . وتاريخ اللغة العربية

كيف سارت من الخليج إلى المحيط وتاريخ الحضارة الإسلامية وهو في الواقع كتاب تاريخ آمننا جميعاً . .

فليس بين فصول كتابه فصل واحد عن انتشار الإسلام وكيف كان .
وليس هناك سطر واحد عن لغة العرب وكيف أصبحت لغة الملايين .
ولا ذكر في كتابه لنواحي حضارتنا ، كل ما هناك هو أنه يقف في نهاية الكتاب فيقول إن حضارتنا ركبت بعد القرن الخامس عشر لأنها لم تقم على أساس حضارة اليونان !

وهذا أعجب ما سمعناه من مؤرخ .

وهذا أغرب ما يمكن أن يقول عالم له هذه الخبرة بتاريخ المسلمين . .
إن صاحبنا يجرى في تيار هذا الخيال الفرنسي الذي يعود إلى حضارة الإغريق بكل شيء . والمؤرخون في الدنيا كلها قد نزعوا عن ذلك الوهم الذي ساد الفكر الأوروبي إلى الحرب العالمية الأولى . . .
لأن حضارة أوروبا اليوم ليست استمراراً لحضارة الإغريق . ولو كانت استمراراً لما لكنا نقول اليوم بهذا الشطط الذي قاله أفلاطون في « الجمهورية » داعياً إلى جعل الحكم في أيدي طائفة مختارة من الناس يتصاهرون فيما بينهم ، ويلدون أطفالهم بصورة جماعية ، ثم تربيهم الدولة محافظة على سلامة الجنس الممتاز . . وماذا أقول ؟ : ألا يعرف المؤلف أن أحداً من الشعوب لم يدرس أرسطو كما درسناه ؟ وإن قوماً لم يهتموا ببطلية وس كما اهتمنا به . . ؟ .

ولكنني أعود فأقول إن المؤلف فرنسي والفرنسي لا يفهم العربي أبداً .
هناك ستار من الحقد عند أصحابنا أبناء فرنسا يحول بينهم وبين أن يفهمونا حقد قديم يرجع إلى الحروب الصليبية ، والفرنسيون يعتقدون أنها كانت حرباً بين فرنسا والإسلام . .

وحقد جديد بدأ سنة ١٨٣٠ عندما اعتدى الفرنسيون على الجزائر . .

حققد على عرب المغرب لأنهم لم يستسلموا لفرنسا ويقدموا بلادهم هدية لها . وحققد على عرب المشرق لأنهم لم يتركوا لإخوانهم لها تفعل بهم ما تريد . .
وحققد لأن فرنسا لا تعرف كيف تخرج من المشكلة التي أوقعت نفسها فيها في المغرب . . راحت الجمهورية الرابعة وستريح الجمهورية الخامسة .
ملك الآلاف وضاعت الملايين . .

حققد نحن ضحيته ونحن ناره التي تتقد . .
حققد يفسد كل ما يكتبه الفرنسيون عنا فلنر إذن كيف أفسد الحققد هذا الكتاب .

• التثويه يبدأ من الصفحة الأولى :

يبدأ ذلك من الفصل الأول عن محمد صلوات الله عليه . .
وهو كغيره من المستشرقين الفرنسيين يردد نفس الأفكار التي حالت بين جمهور قرائهم وفهم صاحب الرسالة عليه السلام .
من هذه الأساطير مثلاً أن بنى أمية كانوا قبل الاسلام أغنى وأعز من بنى هاشم . .

مع أنهم يعرفون أن أعلا ذروة باغها قرشى قبل محمد صلى الله عليه وسلم كانت عبد المطلب ، وهو ابن هاشم وجد النبي المباشر .

وأن بنى عبد شمس بن عبد الدار كانوا أفقر وأضعف بكثير من بنى هاشم بن عبد مناف .

وهو يعتمد في حوادث السيرة على كتاب البدء والتاريخ للقدسى ، والمقدسى من أهل القرن العاشر .

وهو يصور لقراءته أن القرآن الكريم كتاب غير منزل .

ونحن لا نطالبه بأن يعتقد ما نعتقد فليس من الضروري الا يكتب

عن الاسلام غير مسلم ، ولكن ايمان المسلمين بنبينهم وألوهية رسالته ، هو الأساس الذى يقوم عليه الكيان الاسلامى كله . لابد أن يقول المؤرخ لقراءته ذلك ، ولابد أن يعينهم على إدراك قوة هذا الايمان حتى يضعوا أيديهم على سر القوة فى تاريخ المسلمين .

أما إلقاء الشك والسخرية فيترك الفارىء وهو لا يدري كيف حقق المسلمون ذلك كله . .

وعلى هذا فان محمدا الذى يصوره أولئك المستشرقون ليس محمدا رسول الله الذى نحن على دينه . إنه رجل من صنع خيالهم وتصورهم .

وإذا كان محمد صلى الله عليه وسلم هو عماد تاريخ الاسلام كله ، فان تاريخ الإسلام الذى يصوره أولئك المستشرقون ليس تاريخ الاسلام . .

ولكن فييت يختم هذا الفصل عن السيرة بعبارة للطبرى فى صفة الرسول صلى الله عليه وسلم . صفته الجسدية . أما صفاته الروحية وشماله الخلقية فيوجزها فى عبارة لا تخرج منها الا بأنه كان سياسيا ماهرا . .

• شتان بين إعجاب وإعجاب :

ويمر المؤلف مسرعا بأبى بكر وعمر دون أن يخطر بباله أن يتفكر لحظة فى ملكات هذين العبقرين . الفتوح الاسلامية فى نظره غزوات ، ومعاهدات الصلح لاهداف لها الا الجزية والخراج . . ثم يقتل إلى بنى أمية . .

والفرنسيون معجبون ببني أمية . . .

وسر الإعجاب أن جدهم أبا سفيان كن عدو الرسول صلى الله عليه وسلم وانرا إذا أردت ما كتبه عميدهم هنرى لا مانس عن معاوية ويزيد وعبد الملك وبنية بنى مروان ونحن معجبون ببني أمية .

ولكن شتان بين الإعجابين .

فهم يعجبون بهم عن طريق الحقد ، ونحن معجبون بهم عن طريق الحب .
يعجبنا حلم معاوية ورجولته وسياسته وتوحيده أمر المسلمين . .
وتعجبنا عروبة عبد الملك بن مروان وإيمانه بها الذي خطا بسير التعريب
خطوات حاسمة إلى الإمام . .

ويعجبنا إيمان الوليد وسليمان وما تم على يديهما من فتوح . .
وتعجبنا من بني أمية جميعا الفحولة والأصولة والشهامة والعروبة . .
ولكن ، ماذا يعجب الفرنسي في بني أمية ؟

يعجبهم أبو سفيان لأنه حارب الرسول صلى الله عليه وسلم .
ويعجبهم معاوية لأنه انتزع الخلافة من يد علي .
ويعجبهم يزيد لأنه قتل الحسين وأمر جنده بمهاجمة مكة . :
ويعجبهم ، تمثيل الحجاج بأهل العراق ويعجبهم خبث المغيرة بن شعبة .
وهذه هي معظم الصفحات المختارة عن بني أمية !

• وهذا تاريخ بني العباس . .

وينتقل إلى بني العباس ، فاذا يختار عن بني العباس ؟

بناء بغداد (عن ابن واضح اليعقوبي) .

وهو يختار هذه القطعة ليقول إن الدولة الإسلامية أخرجت من يد العرب ،
وهو يصر على هذه الفكرة إصرارا غريبا ، كأنها إوجدت من نفسه هوى . .
ثم ينقل عن أبي يوسف القاضي نص رسالة ابن المقفع في معاملة أهل
الذمة . . . ينتقاما لكي يؤكد ما يقوله غيره من المستشرقين عن سوء
حالهم في ظلال الاسلام . .

وهذه الرسالة مكذوبة . وقد أثبتنا في أبحاثنا أنها من مخزعات طوائف
من الفرس الحاقدة على العرب والاسلام .

ثم ينقل عن ابن خلدون ققرة قصيرة عن نشوء مذاهب التشريع الاسلامي .
وأى مؤرخ يعرف ما هو التاريخ ينبغي أن يقف طويلا أمام عبقریات
مالك وأبي حنيفة والشافعي وابن حنبل ، تلك التي وضعت تشريعات تروغ
النفوس عاشت منها وفيها جماعات المسلمين جيلا بعد جيل .

وأن العبقرية التشريعية اليونانية من عبقریات مشرعى الاسلام ؟
ويخصص المؤلف ضعف هذا الحجم لوصية عبد الحميد الكاتب للكتاب . .
وعندما يصل إلى هارون الرشيد لا يورد عنه إلا قطعة من يوميات اجينار .
مؤرخ شارلمان تصف سفارة الرشيد إليه . .

وهذه السفارة على ما هو معروف أسطورة من الاساطير . .
وما كان هارون الرشيد ليعنى بشارلمان هذا أو يرسل له سفارة وهدية . .
ولكن المؤرخ الغربي يتمسك بها . .

لأنها تقول إن الرشيد أرسل مفاتيح بيت المقدس للملك الفرنسى .
وهذا هو بيت القصيد !

وايس فى تقاليدنا هذا الشيء الذى يعرف بمفاتيح المدن .
ولا يمكن أن تتصور سيبا معقولا يجعل الرشيد يفكر فى هذا . .
ولكن ما حيلتنا ؟ إنهم يشعرون بالسعادة إذ يرددون ذلك . .
وقطعة أخرى يذكرها عن الرشيد . نكبة البرامكة برواية المسعودى . .
وتلى ذلك حروب الآمين والمأمون . . إنه يخصص لها ٦ صفحات بينما
خصص لرسول الله صلى عليه وسلم ١٤ صفحة !

• الفضل كله للفرس والترك :

وفى أثناء ذلك يقف طويلا ليتحدث عن انفصال الأندلس . . ولكى
يتكلم عما يسميه استقلال المغرب ، وهو لا يسميه المغرب ، وإنما باسم
يولع به الفرنسيون ، وهو « لا بريرى » أى بلاد البربر .

وهذه التسمية في ذاتها دسيسة . دسيسة تافهة ، لأن أهل المغرب عرب وهم يؤكدون للفرنسيين أنهم عرب .

ولكن المستعمر الفرنسى خلال القرن الماضى تصور أنه يستطيع أن يفصل المغرب عن الوطن العربى إذا أوهم أهله أنهم ليسوا عربا . .

وقد فشلت الدسيسة ، ولكن الوهم لازال يعمر أذهان الفرنسيين . .

وهم سعداء جدا — فيما يبدو — بذلك الوهم . .

وبدلا من أن يقف المؤلف طويلا عند قيام الدولة الأموية بالأندلس ،

ويدل قراءه على عبقرية عبد الرحمن الداخل . . لا يذكره الا فى سطور ،

ثم يسرع للتحدث عن بنى رستم الخارجيين فى قاهرت (برواية الخارجى،

أبى زكريا) وعن الأدراسة . . بل عن بنى مدرار أصحاب سجنابسة ،

ثم يقول بكل سعادة : « وهكذا سيكون الشمال الإفريقى كتلة ترفض الطاعة للخلافة المشرقية ، ا

ثم يعود إلى المشرق ليتحدث عن المأمون .

وماذا يقول عن المأمون ؟

إن دولته دولة فارسية لا أثر للعرب فيها ا

وما دام قد انتهى إلى أن المأمون غير عربى فهو لا يجد غضاضة

فى أن يتحدث عن نهضة العلوم أيام المأمون . . فهى نهضة غير عربية ا

ويتبع ذلك بفقرة ينقلها عن مينخائيل الصورى يتحدث فيها عن

مدرسة حران .

ثم يقف طويلا عند المعتزلة ، ومن عجب أنه ينقل كلامه عنهم عن المسعودى

دون غيره من الأصول . .

وينتقل للحديث على المعتصم والترك ويتخير بالذات فقرات من رسالة

المحافظ فى فضلهم . .

ولم ترض نفسه قبل ذلك بإيراد فقرة — ولو نصف هذه — عن فضل العرب لأن العرب بالنسبة له ولا مثاله سم ينبغي أن يتحاشاه .

• القرامطة طلاب عدالة وإصلاح :

وهو يختار من تاريخ الأعصر العباسية ما يحس في نفسه أنه يسىء إلى العرب والاسلام . .

بروى قصة مصرع الخليفة المتوكل (برواية الطبرى) .

ويقص تفاصيل فتنة الزنج في جنوب العراق (برواية النويرى) .

ويطيل الحديث عن القرامطة برواية الطبرى .

ويأتى بنص خطاب أحمد القرمطى إلى الخليفة المقتدر وهو خطاب يصورهم في صورة طلاب عدالة وإصلاح :

ويتلذذ إذ يورد فقرة للمسمودى تصف سرقة القرامطة للحجر الأسود . .

• صورة تقبض النفس :

وهكذا تتوالى الصفحات والمختارات .

كلها يرمى إلى تصويرنا كما يود أن يرانا العدو اللدود .

فهو يتحدث مثلا عن قيام دولة الفاطميين في المغرب ، فلا يجد ما يختاره إلا قطعة طويلة لابن الأثير تصور ثورة أبي يزيد غلدة عليهم ، وهى ثورة كادت تقضى على دولتهم . وأبو يزيد هذا مشعوذ محتمل .

وينتقل إلى الأندلس ليتحدث عن عبيد الرحمن الناصر ، فلا يجد من الصفحات الجميلة التى كتبها المؤرخون عن ذلك الخليفة الجيد — الذى كان أعظم حكام أوروبا فى عصره — إلا وثيقة إعلان نفسه خليفة . .

ويعود مسرعا إلى الشرق ليتحدث عن الدول المنشقة ، تلك التى انتهت بالقضاء على وحدة الدولة العباسية : الصفاريين والسلمانيين والطاهريين والبهويين ، وبطيل الوقوف عندهم وينقل الصفحات بعد الصفحات .

لماذا ؟

لأنه يرى أنها دول فارسية ١

والفرنسيين من زمن بعيد ضعف للفرس كما حاولوا في المغرب فصل المغاربة عن العرب ، فكذلك في أقصى المشرق ، حاولوا — ولا زالوا يحاولون — الإيقاع بين العرب وبين شعب فارس وصاحبنا هنا يكاد يرد كل شيء في تاريخنا إلى الفرس .

وهو إذ يطيل الحديث عن رجل مثل يعقوب بن الليث الصفار يعود بين الحين والحين ليلقي نظرات سوداء على خلافة بغداد . . المقتدر والراضي والمتقى . . الخ والصفحة المشرقة الوحيدة التي يأتي بها هي التي تتحدث عن التجارة وكيف كان تجار المسلمين يقطعون الأرض بمتاجرهم من خرغانة إلى غانة ، كما قال الحريري على لسان صاحبه أبي زيد السروجي .
وقد اعتمد فيما نقله على ابن خرداذبة وناصرى خسرو والبيروني والإدريسى وابن جبير .

ويعود لينحدث عن الفاطميين .
يقف طويلا عند خطاب الأمان الذي أذاعه جوهر الصقلي عند دخوله القاهرة ثم يحكي قصة اختطاط القاهرة برواية المقرئى .
وهو معجب بالفاطميين ، لأن مذهبهم لم يلق قبولا من جماعة المسلمين .
إنه ينقل الصفحات بعد الصفحات عن ناصرى خسرو .
ويقف طويلا عند الخليفة الحاكم .

وينتقل إلى السلاجقة فيسربهم تمهيدا للحملة الصليبية الأولى .
ويختتم الفصل بعبارة لوليم الصورى يقول فيها : إن الصليبيين عندما دخلوا بيت المقدس قتلوا من أهله ٦٥ ألفا . .

● واجبنا اليوم : العمل حتى الموت :
ويطول الحديث لو مضينا نستعرض المقتطفات حتى آخر الكتاب . .

إنه لا يقف به إلا عند سليمان القانوني .

وعنوان كتابه د مجد الاسلام . من محمد إلى فرانسوا الأول . . .
ولا ندري ما العلاقة هنا بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا الملك
الفرنسي الذي يذكره التاريخ بزييمته المشينة عند مارينافو سنة ١٥٥١ .
ولكنها بدعة جروا عليها هناك . . فال مؤرخ البلجيكي هنري بيرين له كتاب
مشهور عنوانه محمد وشرلمان . .

وفي العام الماضي نشر راهب كندي كتابا عنوانه محمد والقديس فرانسوا . .
نحن لا يرضينا أن يذكر اسم نبينا على هذه الصورة لمجرد الحصول على
أسماء جذابة لمؤلفات . .

والمهم هنا أن جاستون فييت يقول في آخر كتابه أنه يقف بالكتاب
عند أسماء باهرة كأسماء البابا ليو العاشر ومارتين لوثر وهنري الثامن
وفرانسوا الأول وشارلمان وكالفين وسليمان القانوني وهم في رأيه أعلام التاريخ
العالمي في القرن السادس عشر . .

وهذا الفرع يعتبر في رأيه نهاية مجد المسلمين وأول مجد الأوروبيين . .
فكل اسم ذكره يعني في حسابه نهضة شعب من شعوب أوروبا أو قيام
حركة إصلاحية كبرى فيها . وسليمان القانوني هو في حسابه آخر العظماء
من ملوك الاسلام . .

وإن العالم الإسلامي اتجه بعده إلى الإنحدار السريع . .
وهنا ينبغي أن نقف ونفكر . .

لأننا كأمة ناهضة وكناس يأخذون الحياة مأخذ الجد لا يليق بنا إذا رأينا
شيئا لا يعجبنا أن نلقيه بعيدا ونقول : كلام فارغ . .

صحيح أن فيه كذبا وتضليلا . صحيح أنه صاكر عن حقد عميق ، واسكنه
ليس كلاما فارغا ، ولا يخدمنا في شيء . أن نلقيه بعيدا ثم نجر اللحاف وننام . .

لأن هذا الكلام الفارغ ، هو الحديد والنار اللذان يحاربنا بهما أعداؤنا .
والحديد والنار لا يقابلان إلا بالحديد والنار .
وفي ميدان العلم الحديد والنار هما العمل والعمل الطويل .
إذا كان هذا الذي كتبته فييت د كلاما فارغا . . فلنشرعن سواعدنا
ولنكتب نحن الشيء المليون . .

هل تذكر العبارة المضحكة التي قلها مراد بك عندما سمع أن الفرنج نزلوا
بساحل الاسكندرية ؟ قال : هؤلاء مثل حب الفستق ، للكسر والاكل . . !
ثم تبين بعد ذلك أنهم ليسوا فستقا ولا بندقا . . وإنما هم حرب ودمار . .
لقد ندم مراد بك على كلمته وهو يجمع ملابسه ليجرى هاربا إلى
الصعيد بعد معركة الأهرام . .

أما نحن فليس أماننا وقت للندم . .
ليس أماننا إلا أن نعمل . . ونعمل حتى الموت .
لنتصور الجهد الذي بذله هذا الرجل الفرنسي وهو في سن السبعين :
جهد في الجمع والترتيب والاختيار . .

وهو في الواقع جهد شاق ، ولا يعرف الشوق إلا من يعانيه . .
لنعمل إذن . . ففي أعناقنا مسئولية عالم كبير . .
إن بعضنا يلعب ويتصور أنه يعمل : ينظر في الصفحات التي كتبها
الطبري أو ابن سعد مثلا عن عمر بن الخطاب ثم يكتب سلسلة كتب
عن عمر بن الخطاب !

لو كان هذا هو العمل لما حمل الهم أحد . .
والهموم على قدر الرجال . .
ورحم الله أبا الطيب حين قال : د على قدر أهل العزم تأتي العزائم ، . .

المستشرقون الناطقون بالإنجليزية *

ومدى اقترابهم من حقيقة الإسلام والقومية العربية
بقلم أ . ل . طيباوى

* دراسة للاستاذ طيباوى نشرت بـعدد يوليو سنة ١٩٦٣ مجلة THE MUSLIM
WORLD وترجمها فتحى عثمان .

ليس هناك من جهود أكاديمية في عالم الدراسات الإنسانية تكاد تكون أسوأ حظا في مواردها وسوابقها من الدراسات الإسلامية والعربية في الغرب . وليس من غرض هذا المقال أن يعطى تفصيلات في هذا التاريخ المؤسف . ويكفي لذلك في هذا المقال أن نلقى نظرة بجملة على هذا التاريخ في معاملة السريعة ، لتكون هذه النظرة مة مة بين يدي دراستنا في موضوعها المحدد (١) .

ومنذ البداية تبدو جذور العداوة اليهودية المسيحية للإسلام في آيات القرآن فما كان أسرع أهل الكتاب لتكذيب محمد بل لتحديه في مهمته كحامل للرسالة الإلهية ومن هنا بدأت سلسلة من المجادلات التي استمرت وان تباينت الرايات المرفوعة في معارك الجدل حتى أيامنا . وقد امتد نطاق هذا العداء نتيجة للأعمال السياسية والعسكرية التي قامت بها الدولة الإسلامية في عهد الرسول وخلفائه ، فتعدى حدود الجزيرة العربية ليضع الامبراطورية البيزنطية ومن بعدها المسيحية الغربية .

ولم يكن الإسلام المنتصر يتجاهل المجادلين البيزنطيين ، أو يهمل الرد على محاولاتهم التخريبية المسمومة . ولكن ما لبث أن فاق البيزنطيين في تنمية العداء والتحامل خلفاؤهم في أوروبا الوسيطة وذلك عن طريق بث المعلومات المشوهة أو الزائفة وهكذا كان الإسلام بالنسبة لهم من «عمل الشيطان» ، وكان القرآن نسيجا من السخافات «وكان محمد، دعيا

(١) إن دراسات الاستشراق و المجالات الإسلامية والعربية هي بالطبع بناء دولي اشترك فيه المستشرقون افرقيون من انجليز وفرنسيين وألمان وإيطاليين وغيرهم . والدراسة التي تناولها المقال يمكن أن تطبق على معظم هؤلاء ، وإنما حددت بالمستشرقين الناطقين بالانجليزية لمراعاة مقتضيات البحث . وحتى في هذا النطاق المحدد تناوأت الدراسة فحسب الباحثين الذين لهم آراء منشورة تتعلق بموضوع الدراسة .

كذابا ، و د محتالا ، و د عدوا للمسيح ، ١١ أما المسلمون فهم ليسوا سوى
نوع من المتوحشين لا يكاد يحظى بميزة إنسانية ١١

وهن العسير أن نحدد إلى أى مدى أثرت هذه الدعاية في أوروبا الغربية
حتى استجابت لنداء الحروب الصليبية . ولكن من إبرز مظاهر الفشل
في هذا الصراع الطويل بين المسيحية والإسلام — وإن كانت أقلها
وضوحا — أنه لم يستطيع أن يجتذب المسيحية رغم احتكاكها الطويل
بالإسلام عن قرب إلى تلطيف حدة تحاملها أو تصحيح الصورة السائدة
عن عدوها على الأقل . ومضى قرنان من النزاع وقد تزايد العداء
عند كلا الجانبين ، ولم تتناقص حدة التحامل أو الجمل بحقيقة الأمور .
ووقع القصاص من عدوان الحروب الصليبية في عالم المسيحية .
فبدلا من محاولة الاستيلاء على إقليم من مقدسات المسيحية ، وبدلا من
شن الحرب على العرب ، بدأ اتجاه جديد ينال حظا من التأييد .
وهكذا أخذ فرنسيس الأسيزى Francis of Assisi يبحث من خلال
حماسه التبشيري كيف يحول د الكفار ، إلى جانب الانجيل . وعن
طريق ريموند لل Raymond lull الذى كانت تعمل في عقله الدوافع
نفسها أدخل تعليم العربية في المعاهد المسيحية في الدراسات العليا (١) .
ولكن الهدف من وراء هذه الدراسة مازال تخريبيا عدائيا إلى حد
كبير ، إنها تستهدف أن تعرف المزيد عن الإسلام لتكون أكثر

(١) قرر مجمع فيينا سنة ١٣١٢ م إدخال العربية مع لغات أخرى في جامعات باريس
بولونيا اكسفورد سلنسكا ، Roman Curia . أظن : Rashdall . II .
Universities of Europe in the Middle Ages Oxford 1895, II,
pp-1, 30 81-2, 96

وهو يقرر ص ٢٠ د أن الغرض من هذا القرار كان تبشيريا خالصا وكنسيا لاعلميا .

تهيؤاً لعرض د نقائصه ، ١ ولقد كان صاحب القداسة بطرس Peter the Venerable راعياً لأول ترجمة لائينية للقرآن كما كان هو نفسه صاحب حملة جدلية طائشة ضد الإسلام (١) . ولم يلحظ تقدم ذو قيمة نحو إدراك أفضل حتى وقت قريب نسبياً . فقد اكتنف المحاولات الأولى الجادة جو النزاع من جديد . وأنت عودة المسيحيين للأندلس كما أدى توغل العثمانيين في قلب أوربا إلى إثارة نيران البغضاء والتحامل ، وهكذا تقهرت إمكانيات التصور الصحيح والتعبير المنصف . وظل العالم القديم منقسماً بين دار الإسلام ، ودار الحرب ، ولا يلتقي القسمان إلا في ساحة القتال أو على صفحات الجدل البغيضة ١

وأخيراً التقى الفريقان

والى أن تم هذا اللقاء كان قد حدث تطوران عظيمان من تطورات التاريخ . أولهما : أنه قد نمت في أوربا الغربية قوى معينة بلغت ذروتها في النهضة الأوروبية Renaissance في القرن الخامس عشر الميلادي ، ودعت إلى ترجمة العلم الأغريقي تقلاً عن علماء العرب في الطب والرياضيات والفلسفة . . . الخ ، على أن هذا الاتصال العلى على اتصاله وعمقه لم يبد أنه أثر في الصورة العقيدية أو الإلهية أو حتى الصورة التاريخية للإسلام في النظرة المسيحية .

وتمثل التطور الثاني فيما أصاب وحدة العالم المسيحي تحت لواء الكنيسة من تمزق نتيجة للقوى الجديدة : سياسية واقتصادية ودينية ، وقد تمخض

(١) على سبيل المثال Emile Dermenghem : la vie de Mahomet Paris 1929, 136-R. W. Southern, Western Viws of islam in the Middle ages, Hgruord Iluis Press.1692, 37 .

عنها الإصلاح الدينى وظهور الدول القومية التى اشتملت بينها غالبا نيران المنافسة وشغفت بالمشروعات الطموحة للتوسع فيما وراء البحار . وكانت الدول القومية الحديثة فى رقعتها الصغيرة نسبيا قد اتجهت إلى تحقيق مصالحها ولو على حساب مصالح دول مسيحية أخرى أو العالم المسيحى فى مجموعه . وهكذا كانت البداية العملية لصلات دبلوماسية وتجارية مع البلدان الإسلامية على مدى أقرب بما تحقق من قبل .

وعلى الرغم من أن الجدل الدينى كان لا يزال فى مرارته ونشاطه كعهده من قبل ، وعلى الرغم من أن الهدف التبشيرى كان يضاعف من سيطرته على مخيلة سلطات الكنيسة ، فقد بدأت بواعث مدنية جديدة تأخذ حظها من الاعتبار على قدم المساواة إن لم تكن أكثر . ولربما كان أوضح مثال لهذا التعبير بالنسبة لهذه الدراسة هو تقرير المراجع الأكاديمية المسئولة فى جامعة كمبردج بالنسبة لإنشاء كرسى اللغة العربية فيها . فهذه المراجع تقرر فى خطاب مؤرخ فى ٩ مايو ١٦٣٦ إلى مؤسس هذا الكرسى : ونحن ندرك أننا لا نهدف من هذا العمل إلى الاقتراب من الأدب الجيد بتعريض كبير من المعرفة للنور — بدلا من احتباسه فى نطاق هذه اللغة التى نسعى لتعلبها ، ولكننا نهدف أيضا إلى تقديم خدمة نافعة إلى الملك والدولة عن طريق تجارتنا مع الأنظار الشرقية ، وإلى تمجيد الله بتوسيع حدود الكنيسة ، والدعوة إلى الديانة المسيحية بين هؤلاء الذين يعيشون الآن فى الظلمات (١) ١١

ولكن معظم ما توصلت إلى معرفته الدراسات العربية أو الإسلامية التى انشئت لتحقيق غرض جدلى أو تبشيرى أو تجارى أو دبلوماسى أو على

(١) A J - Asbesry, The Cambridge gahoe of arabie, Cambridge 1948, p. 8

أو حتى أكاديمي . قد ظلت طويلا عليها مسحة من ظلال عداء عميق الجذور . وهذا أول جالس على كرسى العربية في كبرج يعد مشروعا لم يكتمل إنقاذه . قط لتفنيده القرآن ! وكان من أعقبوه على هذا الكرسى في أول أمره خلال القرن الثامن عشر من كتب مؤلفا رائدا عن « تاريخ العرب History of the Saracans » ، كما حذ أن يقرأ القرآن لمعارضته أو تفنيده ! هكذا يبدو أن المعرفة المتزايدة لم تقطع سوى خطوات محدودة لتبديد ما تراكم عبر القرون من موروثات ! !

كذلك لم تحدث التغيرات التاريخية تحسنا على الموقف . لقد وضع التوسع الأوروبي فيما وراء البحار يده على مساحات كبيرة من ديار الاسلام على مر الزمن ، وقد بلغ هذا التوسع ذروته في القرن التاسع عشر عندما صارت أوروبا سيدة لمنطقة إسلامية شاسعة يسكنها ملايين المسلمين . ولقد صعب الاستعمار السياسي أو اتبعه تعزيز ثقافي أكثر دهاء .

وتدهورت ثروة العالم الإسلامي إلى هاروة سحيقة ، وأصبح مصير مدنيته إلى حد كبير في أيدي القوة المسيحية (١) .

وفي ظل الوضع الجديد بدأ التعليم المدني يعد جذوره كما أتيح للعمل التبشيري أن يكون ممكنا . وتقاسم التعليم المدني والتبشير المسيحي الاتجاه إلى تغذية نزعة التشكيك في أسلوب حياة المسلمين — مجرد التشكيك على الأقل (٢) . وعمل كل من السيد المسيحي (الجنجلمان) « بناء الامبراطورية » .

(١) على سبيل المثال، Proceedings of the Church Missionary Society, 18823, p. 5 وفيه « أن حملة فتح مصر وما أثمرت عنه من آثار باحتلال إنجلترا لمناطق واسعة من البلاد هو مما يزيد مسئولية المسيحيين الإنجليز في تقديم انجيل المسيح إلى مصر » .
(٢) على سبيل المثال دكتور محمد البهي : تقديم كتاب الشيخ محمود شلتوت : الاسلام، عقيدة وشريعة ، مطبعة الأزهر ١٣٧٩ هـ / ١٩٥٩ م ، ص ٣ ، ٤ ، ٥ .

والمبشر المسيحي «سفير المسيح» على التأثير بطريق مباشر أو غير مباشر في مجرى التعليم في البلدان الإسلامية . وأخرجت هاتان الطبقتان من العاملين عددا من المتخصصين الجدد في العربية أو الفارسية أو التركية أو الإسلام كانوا رواداً بين أيدي المستشرقين الأكاديميين .

وكان الطريق مفتوحاً آمناً كذلك أمام الرحالة المحب للاستطلاع . من لديه فراغ الوقت ورومانسية الخيال وثراء الجيب من الساعين إلى المعرفة الذين يخطون كتابات سطحية عن الشرق أو الآثار أو المخطوطات التي يتوصل إليها . ولكننا خلال هذا كله كنا نقبين ملاح الباحث المجرد مثل أ . و . لين E. W. Lane الذي لم يكن يكل أو يمل (١) . واقتنع التبشير من كتابات هؤلاء أنه إذا كانت قوة الإسلام السياسية قد اهتزت فإن انحلال قوته الروحية ونحول أتباعه إلى المسيحية قد بات في متناول اليد .

هكذا كانت زاوية النظر حين استهلت الجماعات التبشيرية البريطانية — وغيرها — عملها في الشرق ، في بلدان إفريقية وحوض البحر المتوسط . ومنذ البداية كان هناك تجاوب متبادل إن لم يكن هناك تماثل في المقصد بين المستشرق الأكاديمي والمبشر الانجيلي . ويصدق هذا بصفة خاصة على المتجهين للدراسات العربية بجامعة إنجلترا اللتين أدخلت فيهما دراسة العربية لتسكون عوناً للدراسات الإلهية والانجيلية عن طريق باحثين هم أنفسهم ينظمون في سلك هيئات دينية holy orders . وهكذا عمل معهد مكبريد McBride

(١) معاون ابن كثير في وضع معجزة شيخ أزهرى هو إبراهيم الدسوقي الذي كان مصححاً في مطبعة بولاق انظر : A. A. Paton history of the Egyptian Revolution : (London 1870) II, 270 quoted by Heywarth - Dunne. Printing and Translation under Mohamed Ali of Egypt - in the Journal of the Royal Asiatic Society July 1940, 315.

في أكسفورد ومعهد لي Lee في كبرج^(١) لصالح جمعية الكنيسة التبشيرية Church Missionary Society في ترجمة دبروتستنتية، للإنجيل والمزامير إلى العربية .

وعاش التحالف بين الجانبين على وجهه خلال القرن التاسع عشر ولكنه بقي قائماً بصورة من الصور إلى عهد مرجوليوت في هذا القرن ، ولم ينحل تماماً قط . وتعلم الفريقان أن يراجعوا أهدافهم ومناهجهم ، ولكن ظل هناك على حاله تيار عميق من الفكر السائد — ربما غدا الآن كامنًا في أعماق ما وراء الشعور — يذهب إلى أن الإسلام لا بد أن يعاد تشكيله في قوالب غربية westernization أو عصرية modernization أو إصلاحية reform ation . وهكذا صلي المبشرون وجادل المستشرقون ، وكتب الفريقان أو اصلوا الكتابة بدراجات متفاوتة من الدهاء وبعد النظر في تناول الموضوع . ولنحصر الآن دراستنا في بريطانيا ، فهي موضوع هذا البحث . على أن الدراسات الشرقية في بريطانيا — كغيرها من البلاد — كانت مرتبطة بتطور الدراسات الإنسانية في الجامعات الأوروبية نتيجة لتأثير هذا التطور في دراسة التاريخ عموماً وفي الاقتراب من حقيقة الإسلام بوجه خاص .

واسهم الباحثون الانجليز والفرنسيون والالمان وغيرهم من الباحثين من مختلف الأمم بمجهود كبيرة في الدراسات العربية والإسلامية عن طريق التدريس والكتابة ونشر النصوص . واستطاعت جهودهم مجتمعة أن تهىء ظروفًا ملائمة لرعاية اتجاه متميز للاقتراب من حقيقة الإسلام يكون مخلصاً كما يمكن أن يصدق عليه وصف الأكاديمية^(٢) .

(١) تعلم « مسوبل لي » في كلية الملكة Queen's College بمنحة دراسية من جمعية الكنيسة التبشيرية Church Missionary Society وذلك طبقاً لما جاء في C. M. S. Committee Minutes II, 91, 349.

(٢) لاجل العرض التاريخي انظر J. Fuck, Die Arabischer Studies in Europa bis in dee Anfang des 20. Yahrhunderts, Leipzig 1955

وليس من شك أنه ثمة تقدم ملحوظ صوب هذا الهدف قد حدث . ولكن لا يشك كثيرا أيضا في أن الوصول إلى هذا الهدف لم يتحقق لعدد ذى خطر من الدارسين المعاصرين للإسلام ، سواء منهم من لقي ربه أو من لا يزال على قيد الحياة . وجهودهم تنقسم بطبيعتها إلى قسمين متميزين : نشر النصوص والدراسات التحليلية ، مما سيرد تفصيله فيما بعد . ولكن يمكن أن نقرر هنا على سبيل الإجمال أن النظرة العلمية للدارسين للإسلام من الباطنيين بالإنجليزية — وهم الذين نقصر دراستنا عليهم في السطور التالية — كانت أقل عمقا في دراسات هؤلاء منها في نشرهم للنصوص . ولا تعوزنا الشواهد على قصور التمييز حتى بالنسبة للنشر ترجمة لبعض النصوص ، حيث كان الموضوع يستسلم لأهواء الآراء الثابتة المقررة ، عن الإسلام ، مما لا يزال قائما في عقول الباحثين الغربيين (١) .

ولربما كان من غير المألوف في مثل هذه الدراسة أن نغنى بالمستشرقين الأحياء أكثر من عنايتنا بمن أصبحوا في ذمة التاريخ . ولكن إذا كان العرف الجارى يتقبل تقديم عرض لكتاب ما يزال مؤلفه على قيد الحياة بمجرد ظهور الكتاب ، والنقل عنه في معرض التأييد أو التفنيد ، فإنه يغدو من البحث المشروع بالتأكيد أن تناقش جهود أى مؤلف في مجموعها أو أجزائها ، مدى نجاحها إذا ما تناولت موضوعات لها أهميتها الحيوية . والأحياء — لا الموتي — هم القادرون على أن يرونا في أنفسهم انعكاس النتائج التى تمنحنت عن نشر آرائهم وهذا هو أحد مقاصد هذه الدراسة ، أن تذكر بعض الباحثين بالصدمة التى تحدثها آراؤهم لعقل المسلم في هذا العصر العلى .

ولا بد من إرجاء كلمة تحذير . . أن التحليل التالى — وهو ثمرة لدراسة

(١) راجع مثلا ما سيذكر بعد نعت رقم ٣ .

وتأمل استغراقا وقتا وجهدا ، لا يحمل أى روح للجدل . ويخطئ من يظنه
اعتذارا أملاء الحماس لعقيدة دينية أو قومية . وإنما هو عرض لجهود مخلص في
سبيل تحقيق تفاهم أفضل لمسألة قديمة . وكانب هذه السطور يعتقد أن ألوان
التحامل القديم قد تكون بضاعت كثير من هذا القرن لكنها ما زالت
تعيش قوية ، وما زالت فئة من الباحثين في العربية والاسلام تعمل على نشرها
في الغرب على نطاق واسع . ثم أن الكاتب يخشى أى يعزز التحامل د القومى ،
مؤخرا من شأن التحامل د الدينى ، فهناك من الشواهد ما يدل على أن الرصيد
المخزن من مشاعر العداوة للاسلام يمتد الآن إلى العرب أو على وجه أخص
القومية العربية . ولا نريد أن ندخل في تفاصيل لا طائل تحتها ، ولكن هذا
الشعور قد يتفاهم على طريقة العصور الوسطى إلى حد يلحق الوبال بالدراسات
الشرقية والعلاقات الانسانية جميعا . ومن أجل الحرص الصادق على كليهما معا
كانت هذ المناقشة .

• • •

— ٢ —

إن بعض المستشرقين الناطقين بالانجليزية — ونحن لا نقصد منذ الآن بهذا
الاصطلاح المرتبط بالجنس والسلالة مستشرقى بريطانيا وحدها ، وإنما نقصد
مستشرقى أمريكا الشمالية أيضا — قد عرض لدراسة الاسلام خلال دراسات
للكتاب المقدس أو اللاهوت بل الواقع أن من هؤلاء من ينظم في هيئات
دينية holy orders ، والبعض الآخر من هؤلاء المستشرقين وجد نفسه في
نطاق هذه الدراسة مصادفة نتيجة للإقامة أو خدمة التبشير أو الخدمة العسكرية
في بلد إسلامى . ولكن هناك من اختار دراسة الاسلام قصدا كوجهة له في حياته
العلمية — وربما كان هذا يصدق بصفة خاصة بالنسبة للجيل الأحدث نشوءا .

وإذا كان لنا أن نصف في كلمة ما لقوه من دربة في هذا المجال ، فن الصواب .
أن نقول إن معظمهم قد تلقى مرانا في اللغة أو الأدب — بصرف النظر عن
الأساس العقيدى في بعض الحالات . ولكن قليلا منهم من درب على معالجة
التاريخ . وربما خاض واحد أو اثنان أخيرا نوعا من مخاطر التجربة في
الفراغ الشاسع في مجالات علم الاجتماع وعلم النفس .

وقد يكون هذا إحدى العقبات الخطيرة . فكثير من دراسات المستشرقين
الناطقين بالانجليزية قد تتميز بالتألق ، ولكن حين يفحص المرء تحت المظاهر
السطحية من الحواشى المتعالة والمراجع المنسقة ، يجد المرء نفسه مضطرا لأن
يراجع نذير الخطر في إلقاء القول على عواهنه والتخمين وإصدار الأحكام التي
لا يشهد لها إلا القليل من الشواهد . أولا يشهد لها شاهد قوى على الإطلاق
إن المهارة في فك رموز النصوص العربية (أو الفارسية أو التركية) شيء .
له اعتباره بالطبع ، ولكن المقدرة على إقامة المادة المختارة في بناء جامع ومن
ثم في عمل تاريخى بالمعنى الفنى المقبول شيء آخر تماما . والتاريخ بوجه عام
يتعرض لهجاب الغرباء أكثر من غيره ، وغالبا ما يتناقل الناس أن كل من
أمكنه استعمال القلم يستطيع أن يكتب التاريخ . وفي مجال الدراسات الإسلامية
تكون المادة اللغوية أو الأدبية أو التاريخية من التشابك لدرجة تلزم الباحثين
أن يتوفروا على بذل الكثير من المحاولات ، وفي خلال هذه المحاولات يجدون
أنفسهم يكتبون التاريخ من حيث لا يدرون في غالب الأمر ، وهم لم يؤهلوا
لهذا العمل إلا قليلا . ومن ثم يسهل علينا أن نعرف لماذا عوج موضوع
« الإسلام » بأقلام قليل من المؤرخين المستشرقين على صورة أفضل كثيرا من
معالجته بأقلام غالبية المستشرقين من اللغويين .

ونحن نورد فيما يلي قليلا من العثرات في مؤلفات المستشرقين التي تشهد على .

نقص المستوى التاريخي العلمي . ولكي يكون نطاق البحث محدودا وميسورا
سنقتصر ملاحظتنا على الباحثين في الدراسات العربية ، فليس ثمة مجال لاتهم
أحدهم بباعث من بواعث الجدل أو التبشير . وجميعهم يؤخذون باعتبارهم
متوفرين على النشاط الأكاديمي الذي يحمل في ذاته التبشير والجزاء . والمستشرقون
يعملون بالطبع خلال اضطلاعهم بواجباتهم المعتادة على تدريب دبلوماسيين
ومبشرين ورجال أعمال بجانب جهودهم في العمل على استدامة بقاء نوعهم
بتدريب من يخلفهم في التدريس والبحث ، ومن هنا تكون أهمية ما يحملون
من (ايدولوجية) بالنسبة لما يخلقونه من آثار وما ينطبع منهم على غيرهم .
ومقصدا بالضبط أن نعرض هنا لمناقشة الايدولوجية كما تحملها كتب هؤلاء ،
لأجل أن نبرز المواضع التي أغفل فيها التدقيق في اتباع القوانين المسلم بها في
البحث العلمي .

وربما كان أبرز الأمور التي لا تراعى فيها قواعد (اللعبة) ذلك المفهوم
الذي شغف به معظم المستشرقين عن دور محمد كرسول لله وطبيعة الرسالة التي
أمر بإبلاغها كما حفظها القرآن . وعمد بالنسبة لجماعة الاسلام هو آخر رسل
الله للبشرية ، أرسل مصدقا لرسالات الأنبياء السابقين ومكملا لها . والقرآن
بالنسبة لهذه الجماعة هو كلام الله الأزلي غير المخلوق ، أوحى إلى محمد منجما على
فترات عن طريق الملك جبريل . والدعوة إلى نشر هذه الرسالة هو كالرسالة
نفسها من أمر الله ووحيه .

وأى كاتب — وإن لم يكن مسلما مؤمنا — يتخلف عن مراعاة هذه
الاعتقادات وهو يكتب عن الاسلام إنما يخاطر بتعريض نفسه للاتهام بنقص
في النظرة الموضوعية الشاملة وعند معالجة هذا الموضوع قد يكون الطريق
السليم أن يقرر الكاتب وجهة نظر المسلم كاملة في تمام ووضوح لا يدعان ماثرا

لشكوى أو سوء التأويل . وإذا ما كان للكاتب رأى مغاير أو إذا ما رغب في الإشارة إلى آراء مغايرة ، فسوف يكون موقفه مقبولا تماما حين يبدي ما يريد منفصلا متميزا بعد أو يقرر وجهة النظر المتعارف عليها بين المسلمين .

غير أن هذا النهج المنطقي والطبيعي في العرض قلما يتبع مع الأسف ، وكثيراً ما يحدث العكس ، فيتعرض القارئ نتيجة لذلك — ما لم يكن على علم — إلى شيء من الايحاء برأى معين ، أو يتعرض على الأقل إلى اختلاط في الأمور يجعله عاجزاً عن التمييز بين الأصل المتوارث لدى جماعة المسلمين وبين رأى الكاتب . وهكذا نجد كثيراً من المستشرقين الذين يحملون غيرهم أعباء معارفهم الخاصة يهملون ملاحظة مبادئ أولية للنهج العلمي في معالجة المسائل التاريخية . فهم يؤكدون مثلاً أن القرآن من إنشاء محمد (١) ، ثم يذهبون مذهبا بعيدا في تأسيس الأحكام التاريخية والعقيدية والأدبية وغيرها على هذا التأكيد وسرعان ما ترتفع هذه بمحض الشهرة إلى مرتبة الحقائق !

وربما كان هذا أحد العوامل الكبرى — إن لم يكن أكبر العوامل — في خلق نزعة من التشكك — إن لم يكن العداء — لدى العلماء والمسلمين المتعلمين إزاء جهود المستشرقين ويشترك في هذا الشعور خريجو المعاهد الغربية بل وتلاميذ المستشرقين المعروفين أنفسهم . ١١

لقد ذهبت الأيام التي كان يكتب فيها المستشرقون غالب كتاباتهم ليقرأها مستشرقون مثلهم ! ونحن قد نتجى جانبا الدراسات الفرعية المتخصصة

(١) انظر على أية حال H. A. R. Gibb, Mohammedanism, Oxford, 35 - 37, 1950 الذي يقرر في وضوح وجهة النظر المتعارفة لدى المسلمين قبل أن يمرض لتزيين القول بأن القرآن هو تعبير عن محمد صادر منه Mohamud's Utterances . وهذا آري A. J. Arbery أبرز مستعرق الأنجليز الأحياء يعتبر القرآن نتاجا فوق الطبيعة supernatural لكنه لا يشارك المسلمين الرأي أنه من مصدر إلهي . انظر : The Holy Koran 1953 32

specialized monographs لنجد معظم الانتاج الحاضر يقرأ ويقدره أعداد ضخمة من الباحثين والمثقفين واسمى الألق في الغرب ، ومن هؤلاء أعداد قد تكون أضخم في العالم الاسلامى . والمسلمون الآن وقد تكررت الهجمات الجدلوية والتبشيرية على عقيدتهم واستطال أمد السيطرة الغربية سياسية وثقافية على ديارهم ، قد غدوا عرضة لمواجهة الأذى بصورة أشد من ذى قبل .

ولم تتوقف الآراء المتهجمة المتجنبة عن أن تجد سبيلها إلى النشر على أية حال . ولا بد أن أصحاب هذه الآراء على بينة من أنه بما يؤذى مشاعر المسلمين أن تطرح جانبا عقيدتهم الأساسية في أن الاسلام من عند الله ، وأن يعرض بصورة أو بأخرى أن محمدا قد اصطنع دعاوى كاذبة ليجعل من نفسه حامل رسالة الهية ، وأن القرآن نفسه ليس على هذا النحو سوى تأليف محتمل ، أقليل يكون أدعى للفتاوى الإنسانية وأولى بالبحث العلنى أن تترك أمور العقيدة على حدة ، وأن توجه الجهود إلى مجالات أكثر ظهورا وأيسر إدراكا مثل الأدب والفن والعلم ، وهى مجالات على الرغم من جهود المستشرقين ما زال يعترضها الكثير من علامات الاستفهام ؛ وليس من شك في أنه من الممكن لمستشرق مسيحي (أو يهودى) يعتقد غير عقيدة المسلمين أن يضع مفهوم المسلم لدينه في تعبير المسلم واصطلاحه^(١) . وهو حين يفعل ، لن يكون أكثر اقترابا من المنهج العلنى لمفسر ، ولكنه سيجعل نفسه في مركز أفضل كي يفهم مكان دعوة الاسلام بين أحداث التاريخ .

إن المسلم المؤمن والمستشرق المتشكك هما أيضا قطبان متنافران بالنسبة لأصول الاسلام ، وهنا أيضا تنزع آراء الغالبية من المستشرقين الناطقين

(١) مثل هذا العرض أورده دانيال N Daniel في Islam and the West the Making of an Image (Edinburgh, 1960), 305.

بالانجليزية وغيرهم إلى خلق شعور الاستياء بين المسلمين ، وبالتالي وضع مقدمات خطيرة في طريق الحركة الفكرية بين الجانبين . فالمستشرق وقد طرح احتجاج المسلم لعقيدته في الأصل الإلهي للإسلام وقرر أن محمدا كانسان ودون أية وساطة إلهية هو المسئول عن إنشاء القرآن قد غدا جد مشغول باستكشاف «الأصول» لليهودية المسيحية دون التوصل إلى نتائج حاسمة أخيرة ، اللهم إلا الإشارة لمقابلات واضحة جلية ، ثم إزجاء الحديث في معرض هذه المقابلات ، وهو حديث يتخذ سمة التعامل أو التجادل حول الواضح الجلي ١١

إننا نستعمل كلمة «التجادل» قصدا للتعبير عن هذا النوع من الحديث speculative وذلك للسبب التالي . فلنفس لحظة ما يؤمن به المسلمون ، ولنعطى المسألة اعتبارها كسألة تاريخية صرفة (١) . ولنفترض جدلا أن القرآن من إنشاء محمد ، كيف يتسنى لدارس للتاريخ أن يثبت اقتباس محمد من المصادر السابقة عليه ؟ إذا كانت المسألة بالتخمين [فليس ثمة كسب وراء ضياع الوقت في اختبار التفاصيل ، أما إذا كان الأمر خاضعا لنهج تاريخي صارم حنيف ، فإن أى شاهد يقدم جدير بالملاحظة الدقيقة . وعلى أية حال فإن أى شاهد قائم أو مستعمل لتعزيز دعوى الأصل اليهودي المسيحي لا يثبت للراجعة والنقاش .

ولا يمكن قبول المقابلات وحدها في موضع يحتاج إلى شواهد حاسمة

(١) أبدى تيس أنجليزى وعالم مبرز أيضا هو بيرتر E.W. Barnes في كتابه The Rise of Christianity, London 1948 كيف كانت أصول المسيحية - واليهودية من قبلها - عميقة الجذور في تراث الشرق الأدنى من أساطير وخرافات ووقائع والمؤرخ الذى ينظر إلى الكتاب المقدس وإلى القرآن كوثائق سامية قد يطالب المستشرق الذى يجادل عن دعوى الأصول اليهودية المسيحية للإسلام بأن يدقق في الملاحظة والتأمل ثم يبدى ما ينضج له من انعكاسات ١

ذات نتائج قاطعة . وهيات أن تكفى التتف المقتطعة والاشارات والاستدلالات .
المعتسفة والتخمينات الذكية فى هذا المقام ، فضلا عن أى مقام ! ونحن نحتاج
لخيال قوى جدا لمتابعة القول بأن محمدا - الذى قررت الأصول الدينية أنه
لم يكن يقرأ أو يكتب كان على التخطيط الذى أنشأه المستشرقون له قد جلس
حاكفا فى مكتبته يبحث كتب الأولين ليتقل عنها (١) لاجل تأليف الكتاب
المعروف بالقرآن ! قد يحمل هذا التعبير بعض المبالغة ، بغير شك ، ولكنه
يحمل ما تذهب فيه هذه الدعوى إلى التفصيل (٢) .

إن المقابلات والمشايات خداعة للغاية ! ! إنها لا تكون باضرورة دليلا
عليا على نسبة كتابين متشابهين ، إذ يعوزهما التدليل على الاقتباس الواعى من
اللاحق للسابق . وقد يجوز أن يكون كلاهما نافلا عن مصدر ثالث مشترك !

(١) انظر مثلا A. Guillaume, the life of Mohammed, Oxford 1956, 86' «a quation from the Gospel» 655, «an allusion to Matt. xxi, 33f.» Montgomery Watt, Islam and Integration of Society, London 1961, 262. «quotations from the bible begin to appear in muslim works»

وكل هذه الاقتباسات قد حدثت حين لم يكن هناك ترجمة عربية للكتاب المقدس يقتبس منها !
(٢) مثلا Rosinthal, the influence of Biblical Tradition on muslim historiography in B. Lewis, P. M. Holt (eds) Historians of the Middle East, Oxford 1962.

وبينما يتابع روزنتال القول بأن القرآن من انشاء محمد ، وأنه استمد الأجراء التاريخية على الأقل من مصدر يهودى مسيحى متأخر نراه أ كثر دقة من الباحثين القاهين هذا المذهب . فهو يبدى إجماسا تاريخيا حين يستخدم كلمة (متأخر) Altimale كما يبدى حيادا عقليا بالتعذير من إلقاء القول على «واحدة speculation والآراء المسبقة preconceived ولكنه ينزلق مستسلما لتأثير الإيحاء نفسه فيقبل فروضا لا يقوم عليها دليل (انظر 6-35 PP Gerpessins) . وربما كان ناشرو هذه المجموعة القيمة من المالات أ كثر دقة فى هذا الصدد ، فقد قرروا فى مقدمتهم (11, 2 PP) أن الشرق الأوسط « شهد مولد ثلاث ديانات كبرى للبشرية ، اليهودية وخليفتها المسيحية والاسلام » وسوف نأتى فيما بعد تحت رقم (٣) مناقشة هذه النقطة فيما أبدى من ملاحظات .

والحق أن الباحث الذى ينظر إلى الكتاب المقدس والقرآن على انهما وثائق إنسانية قد ينزع بمنطق سليم إلى تتبع بعض ما جاء فيهما في آثار التراث السامى المبكر للشرق الأدنى . وعلى أية حال يحتاج لإثبات الاقتباس الفعلى بالضرورة إلى شواهد أكثر إقناعاً مما جرى عرضه حتى الآن .

إن فيكو Vico هو الذى قال إن الأفكار تنتشر عن طريق استكشاف كل أمة — أو ثقافة — مستقلة عن غيرها لاحتياجاتها في أية مرحلة من مراحل تطورها (١) . ولقد قال أحد المستشرقين البارزين نفس القول مع تعزيز بتوضيح إذ يؤكد أن الثقافة المستعيرة — وهى في حالتنا التى نعالجها الآن النظام الدينى — لا بد أن تحس هى نفسها حاجتها خلال تطورها الداخلى إلى غذاء من الخارج . وكل ما تستعيره فى هذا السبيل لن تنتفع منه إلا إذا استند إلى هذه العناصر من الثقافة القومية — أو من الدين — التى تطلبت الاستعارة والثقافة الحية — أو الدين — ترفض تلقائياً كل العناصر الدخيلة التى تتعارض مع قيمتها الأساسية (٢) .

وكانت هذه السطور لا يرى فيها أريق من مداد سود صحائف المجلدات المتعددة عن « أصول ، origins الإسلام دليلاً مقنعاً بالمعنى التاريخى ، بحيث يثبت أن مثل هذا الاقتباس قد حدث فعلاً . بل على العكس نرى الشاهد المعاصر الوحيد الذى ما زال باقياً هو من آيات القرآن نفسه ، وهذا يستبعد مثل هذا الاحتمال بأقطع عبارة ومن المستغرب أن هذا الشاهد يطرح جانباً فى

(١) فلا عن R. G. Collingwood, The Idea of History Oxford 1951, 69, 71 .

(٢) H.A.R. Gibb, « The Influence of Islamic Culture on Medieval Europe » in the Bulletin of the John Rylands Library, Manchester, XXX VIII, 1955-6, 85 : 7 .

الغالب ، ومن هنا تأتي ملاحظة باحث حاذق له جهود المشكورة في الدراسات الإسلامية حيث يقول : « إن الإسلام يمزج دائماً بين المقدرة على تمثيل العناصر الأجنبية والعزوف عن الإقرار بالأصول التي استمدت منها ، (١) »

وهذه ملاحظة تستحق البحث ولو بصورة عابرة ، ما دامت قد أوردت بصورة عابرة ، فإذا كان المقصود بكلمة الإسلام هو مدينة الإسلام أو حضارته أو ثقافته ، فإن مسألة تمثل العناصر الأجنبية أو مصادر هذه العناصر لم تكن قط محل إنكار (٢) . أما إذا كان المقصود هو العقيدة والدين ، فإن كانت هذه الكلمات لا يكاد يحتاج إلى من يذكره أن الإسلام إذا ابتغى أن ينفذ عنه ما كان مشاراً لنبيه عليه ، فإنه لن يكون بعد هو الإسلام في خصائصه المعروفة ولسوف يتخلى عن النعالي الصريحة في كتابه المقدس . والإسلام كعقيدة كل لا يقبل التجزئة ، إما أن يؤخذ كله وإما أن يترك كله .

هناك مثال لكثير من الآراء الفطيرة التي يكاد يخفيها ما يساق من عبارات تبدو مقتبسة ولكنها تفقد روحها بإنعام النظر عن قرب . وحتى المستشرقين الذين توصلوا مع أنفسهم إلى التوافق على قبول صدق محمد والاعتراف بأنه دعا إلى دين جديد متميز تميزاً أساسياً يعودون ليؤكدوا في الوقت نفسه أن رسالة محمد لم تكن كلها من مصدر إلهي وهذا نص لباحث آخر له أبحاث قيمة

(١) G.E. von Grunebaum, Islam : Essays in the nature and growth of a Cultural Tradition, London 1961, 228 .

(٢) ومن هنا يجب مناقشة مدى سلامة ملاحظة أخرى لقون جرونباوم انظر « Problems of Muslim nationalism » in R. N. Frye (ed-), Islam and the west, The Hague 1957, 29 .

« ... إن الضغط المحافظ بخطر إلى إخفاء الاستمارة بقدر الإمكان وراء حجاب من الأساطير « orttogenetic legend » انظر مناقشات أخرى لهذا الموضوع تحت رقم « فيها يد . »

عن حياة محمد ، إنه يقول : « إن على الإسلام أن يقر بحقيقة أصله — ذلك التأثير التاريخي للتراث الديني اليهودي المسيحي » (١) . وهنا تؤخذ مسألة « الأصول » ، كحقيقة مقررة ويشار إليها على هذا النحو دون تمحيص أو مناقشة (٢) وإذا ما استعرنا أسلوب النص ربما قلنا إن على الكاتب أن يقر بأنه لم يصب على أى وجه من الوجهين : عندما اعتبر محمد نبيا صادقا ثم عزا إليه التلاعب ، مادام وهو الذى يفترض أنه مؤلف القرآن لم يعترف بما اكتسبه من أفكار الآخرين .

إن هذا الازدواج يرجع للتناقض مع النفس ، وهو غير مقنع فى أى من وجهتي النظر فى المسألة ، لأنه لا يؤيد إحدى الوجهتين كاملة ولا ينقض الأخرى تماما . والمسلم المؤمن سيظل على موقفه ، كما سيبقى هذا المجادل على موقفه . أما الكاتب الذى درب على معالجة التاريخ فهو لا يحاول أن يركب جوادين فى وقت واحد . وقد تكون هذه المحاولة للتوفيق جذيرة بالتقدير ، ولكن نتيجة المحاولة مخيبة لآمال كل من المؤيد للعقيدة والمعارض لها على السواء ، كما أنها لا تلقى ترحيبا من المؤرخ المحايد الذى يفتقد الأدوات اللازمة للتحليل . والحق أنه على الرغم من التقدم فى كتابة التاريخ العلمى فإن هؤلاء «الازدواجيين dualists» فى الدراسات الإسلامية قد أسهموا بجهود قد تكون متميزة فى ذاتها ولكنها تدل على إدراك أقل مما كان لدى المتطرفين السابقين من

(١) W. M. Matt, Islam and the Integration of Society London 1961, 293.

(٢) أنظر مثلا : B. Lewis, The Arabs in History London 1960 . وهو فى هذا الكتاب تلوجز غير الموثق يستعمل لغة أكثر حذراً حين يقول ص ٣٩ « ... » . وعلى وجه الاحتمال من التجار والرحالة اليهود والنصارى الذين تأثرت معارفهم بمؤثرات مدراشيه أو مشكوك فى صحتها » .

مؤمنين ومجادلين ، والذي يحاول اللاحقون جامدين عن وعى أو غير وعى أن يشغلوا أماكنهم ويحلوا محلهم .

— ٣ —

من الواضح أن الفارق بين معنى الإسلام لدى معتقيه وصورته التي يرسمها له المستشرقون تمس أسس العقيدة الإسلامية ذاتها . وعلى الرغم من أن التقدم نحو البحث الأكاديمي ليس محل جدل فإن من الواضح في هذا الصدد أن صورة العصور الوسطى للإسلام قد ظلت في جوهرها دون تغيير ، وإنما نضت عنها الثياب القديمة لأجل أن تضع ثيابا أقرب إلى العصر . وتعدد علام الإصرار على الأفكار العتيقة سواء فيما يتعلق بالقرآن ومحمد أو ما تعلق منطقيا بالعقيدة والشريعة والتاريخ في الإسلام . وليس الاطناب أكثر من ذلك في هذا الأمر بمرغوب أو مفيد . وإنما نعود إلى تقدير الموضوع من زاوية أخرى .

لقد كان من نتائج التوغل الغربي في ديار الإسلام أن تعرض عقل الشباب لمجادلات مضللة عن طريق التعليم المدني أو الجهود التبشيرية إلى حد كبير ، وهي مجادلات سبق أن صيغت لتوافق من تقوضت العقيدة المسيحية في صدورهم تماما في أوروبا الغربية . ولكن على العكس من أسلوب الجدل الوسيط ، كان للنهج الجديد هدف إيجابي وخاصة بالنسبة للبشر ، هو التحويل للمسيحية . وهذه الطريقة في أبسط صورها هي طريقة «مقارنة الديانات» ، Comparative Religion التي تحاول أن تقارن المسيحية بالإسلام ، لغير صالح الأخير في الغالب الأعم ١١ وما زال هذا الأسلوب قائما في أيامنا وإن كان لا يصرح الآن بمقاصده الإنجيلية الصريحة .

وهنا يكون الأمر أيضا أكثر دلالة إذا قدمنا أمثلة صريحة ، ولكن يمكن

أن تقرر أولاً بضع مبادئ عامة . لقد كان منشأ دراسات مقارنة الأديان في الغرب يرتبط بالجدل ، ولقد سبق أن قورنت اليهودية بالمسيحية ، وبدلاً من أن تؤدي المقارنة إلى تنمية الفهم الصحيح فإنها قد ولدت مزيداً من العدا . وهكذا كانت النتائج بالنسبة لمقارنة اليهودية والمسيحية بالاسلام عن طريق اليهودية والمسيحيين الذين اعتنقوا القول بأن الإسلام هو ثمرة لإحدى الديانتين السماويتين السابقتين عليه أو ثمرة لهما معا . وبينما نجد هناك علاقات اتصال عضوي *organic relationship* مسلم به بين اليهودية والمسيحية ، فإنه ليس من المسلم به أو المدعم بالبرهان العلي وجود أى علاقة اتصال بين أيهما وبين الإسلام . وإنما نجم العدا اليهودي أو المسيحي للإسلام من صراع سياسي وعقائدي على مدار التاريخ ، ولأنه لتعليق مؤسف بالنسبة للحكمة الجامعة لدى هؤلاء العلماء من أنباع هذه البيانات ، أن يذكر أنهم لم ينجحوا قط في إزالة أسباب العدا والحصام المتبادلين ، ولا بد أن يتقبل المستشرقون نصيباً من المسؤولية عن استدامة هذه الحال المحزنة للامور .

ولذلك فإنه ما لم تحدد أهداف مقارنة الأديان في المجال الإسلامي بوضوح وما لم تقبل قواعد معينة لمنهج المقارنة من العاملين فيها ، فإن هناك مخاطرة بأن تنحصر المقارنة عن مجادلة جوفاء ، وقد يدعى هنا أن الراغبين في القيام بهذه الأبحاث لا يضمون جوانحهم على مقاصد جدلية أو تبشيرية وأن اهتمامهم الرئيسي هو اهتمام أكاديمي . وإذا كان ذلك كذلك ، فإنهم لابد أن يتبينوا أن المقارنة تتطلب التسامح والتجاوب والتقدير عن يضطلع بها ، إذ يكون الهدف الرئيسي هو تعميق إدراك المرء لثقافته القومية — أو تراثه وتقاليده — *tradition* والثقافة الأخرى — أو التراث والتقاليد التي تجري المقارنة معها . ومثل هذا الفهم من شأنه أن يربي انجاساً نقدياً لا بالنسبة لثقافة الغير

— أو تراثه وتقاليده ، بل بالنسبة لثقافة الباحث نفسها — أو تراثه وتقاليده .

وعلى ذلك فإن أى مسألة تدرس دراسة مقارنة لا بدّ أن تقرر بالتعبير المقبول لدى هؤلاء الذين استمدت هذه المسألة من تراثهم وتقاليدهم . — أو دياتهم بالنسبة لموضوعنا . ولا بد أن يوصل بين سائر الظروف المحيطة بها ويحكم عليها طبقا للقيم السائدة في النظام القومى الذى تنتمى إليه . وإذا ما نالت هذه المبادئ الأولية القبول فإن أى كاتب يستشعر عداوة أو نفورا أو مجرد الإعراض عن تراث غريب عليه يجب أن يعتبر صفرا ، وعليه أن يعتبر نفسه فى أمانة غير صالح عقليا وعاطفيا لمحاولة المقارنة التى لن تثمر نقما ملبوسا للبحث العلمى فى هذه الحالة .

وبينا لا نجد أحدا لحسن الحظ من المستشرقين الناطقين بالإنجليزية المعاصرين يبدى مثل هذه الضغينة وهذا الحقد بصورة معيبة — مثل ما نجد فى مؤلف لامنس المعروف Lammens إلا أنه قد ندت عن حاول المقارنة منهم هنا أو هناك تجاهلات دينية أو عقائدية من شأنها أن تنقص من قيمة جهودهم وتهدم الثقة فى أبحاثهم .

إن النظر الأولى للإسلام تكشف عن مواضع شبه بينة وبين المسيحية ، ولكن النظرة الفاحصة عن قرب تبرز خلافاً أساسية . وهذه الحقيقة كانت غالبا ما تشير المبشرين فى الماضى ، وما زالت تستميل قليلا فى المجال الأكاديمى . إلى التحايل على تصيد مثل هذه الشوارد كـ أصول للإسلام ، وينزع المبشر والباحث الأكاديمى إلى أن يتناسى وهو ينال من قدرة محمد بطريق مباشر أو غير مباشر ، كيف يقدر المسلمون الأنبياء المسيح !

وفى كتاب قريب من سلسلة بنجوين Penguin عمل مستشرق هو قسيس

انجليكاني على عقد عدة مقارنات ليظهر أن الإسلام كان في صدق صورة غير محكمة أو مشوهة للمسيحية^(١) وعلى كل حال فقد قدّم المؤلف الحجة لتبرير التساؤل عن كفايته كمقاض غير متحيز وليس فقط بما أبداه من آراء غير مقنعة ولكن أيضا بما أقرّ به من مشاعر إزاء الرسالة المودعة في ثنايا القرآن . إنه يقر في أحد مواضع الكتابة أن للقرآن بالنسبة إليه ومن على شاكلته في التفكير (فهو يستعمل ضمير (نا) الدالة على الفاعلين) مضمونا رجعيا يدعو للتأخر Repellent Content^(٢) والكاتب يتكلم في موضوع آخر عما يشير (نفورنا) من بعض الصور في الإسلام ، دون تحديد^(٣) وفي هذا ما يكفي لاقتناعه كي يبتعد عن الموضوع ولكنه لم يتراجع عن محاولة ترجمة السيرة إلى الإنجليزية، واتخاذها مادة تستعمل في التعليق وغيره كي يعطي تحامله النغمة الملائمة . ومادام قد نشر من قبل تقدّمه مفصل لترجمته^(٤) فليس من حاجة إلى أن يقال المزيد في هذا الصدد .

وهناك دارس آخر للإسلام هو أيضا من رجال الكهنوت يستحق الذكر هنا بوجه خاص بسبب تقديمه لمزيد من الجدل السطحي speculation الذي يعرض للتشابه بين المسيحية والإسلام . وهو يكتب : إن من أسباب تباعد المسلمين والمسيحيين عن بعضهم البعض أن كلا الفريقين قد أساء فهم عقيدة الآخر بمحاولته أن يضعها خلال طراز الاعتقاد الذي يؤمن به^(٥) .

(١) A. Guillaume, Islam, 1954, 162 - 6 et passim.

(٢) Ibid, 74 .

(٣) The Listener, London, October 16, 1952, 635 a.

(٤) A.L.Tifany, the Life of Mohammed A critique of Guill- auniés English Translation Islamic Quarterly III, No 3, pp. 196 - 214.

(٥) W. C. Smith, Islam in Modern History, Prinaton 1957, 17

وشأن كثير من التعميمات لا يبدو مثل هذا النص منصفاً كما يحاول أن يكون. فإن المسيحيين وحدهم هم الذين ظلوا طوال القرون يحاولون فهم الإسلام — أو إساءة فهمه من خلال اصطلاحات المسيحية. أما النظرة الأساسية للمسلم فقد ظلت على حالها لم تتغير على الدوام لأنها جزء من الوحي الإلهي في القرآن^(١). ولم يحاول مسلم مؤمن أن يدخل المسيحية في إطار آخر. والمسيحي لا يواجه في كتبه المقدسة قيوداً صريحة تحجزه عن تقبل وجهة نظر المسلم عن الإسلام، ومع ذلك فهو يرفض لا رأى المسلم في المسيحية فحسب، بل رأيه في الإسلام أيضاً، وهو يسعى جاهداً لتغيير الرأيين!

وصاحب العبارة المشار إليها في الفقرة السابقة هو رجل خبير في أبحاث الإلهيات، وقد بدأ وجهته هذه مدرسا في معهد تبشيري في لاهور. وهو يجعل من كتاباته اعتذاراً لمحاولته لإدراك أحد الأهداف المسيحية. وهو في هذا السبيل يناقش خطأ شائعا كما يقول بين المسيحيين والمسلمين وهو افتراض «أن دور المسيح في المسيحية ودور محمد في الإسلام» يمكن المقارنة بينهما، وهذا التقرير مضلل أيضاً، إذ أن مثل هذه المقارنة إنما تصح في جانب المسلمين

(١) هذه فرصة مناسبة لتقديم عرض سميت W. C. Smith الشاعرى لكتاب City of Wrong (A Friday in Jerusalem) الذى نشرته The Muslim World في عددها 7-134, April 1961, LI، والكتاب ترجمة لرواية كامل حسين العليقية العربية «قربة ظالمة». وقد بالغ عارض الترجمة أكثر من المترجم في أهداف الرواية، حتى اعتبرها «حركة كبرى» من مسلم له مكاتبة نحو رأى المسيحية في الجمعة الحزينة ولقد كان جب H.A.R. Gibb أكثر اتزاناً - بين لاحظ أن الإلهيات كانت بعيدا عن مقاصد الرواية، إذ أنها تقف إلى جانب الآراء الإسلامية الأساسية كلها، ثم هي تتبع أية إشارة إلى الرمزية المسيحية المتعلقة بالقصة. انظر 9-158-69 1959 - Religion in Life وعلى هذا النهج من الحكمة نجد عرض البرت حوراني Albert Hourani الذى يبين أن الرواية تعطى «الجواب الإسلامى الدقيق Orthodox» على سؤالين أساسيين: هل المسيح ابن الله؟ وهل صلب حقا؟ انظر 129, Frontier II summer 1916, وقد ذهبت هذا المذهب في عرض للترجمة ومقدمة المترجم، انظر 1-280 (961) 3-4 Ms. VI, Die Welt des Islam.

الذين يؤمنون بالمسيح رسولا من رسل الله للبشرية ، أما بالنسبة لجانب
المسيحيين عامة والمستشرقين خاصة فإنهم إما لا يعترفون بمحمد رسولا أو يرونه
قد وقع في لبس فظن نفسه رسولا — كما بدا من العرض السابق . وفي مثل
هذه الظروف ، في أى جانب تصح المقارنة ؟ والصفحات السابقة تبرز إلى أى
مدى تعقدت من قبل دراسة الإسلام وحياة محمد بما أدخله المستشرقون من
مسائل جدلية لا سبيل لحلها . وإذا ما استفدنا أنفسنا من هذه الورطة ، فإن
الفروض المقارنة المعروضة إذا ما أخذت مأخذ الجد فإنها توقعنا
في شرك جديد .

إن هذه الفروض تذهب في إيجاز إلى أن دور محمد في الإسلام ودور القديس
بولس في المسيحية أكثر قابلية للمقارنة ، وأن القرآن يمكن مقارنته
بشيوخ المسيح ، في حين يقارن حديث النبي بالكتاب المقدس . وقد توألى
عرض المزيد من المقابلات (١) ، ولا يعني هنا الصورة التي يمكن أن تستقبل
بها مثل هذه (المحطقات) في الدوائر المسيحية اللاهوتية وإنما يهنا الفرض
الذي أعلنه الكاتب في عباراته وهو ، الاتصال ، Communication
أو التواصل intercommunication بين المستنيرين من المسلمين والمسيحيين .
ترى هل تكون هذه المماثلات analogies مؤدية إلى الهدف ؟ إن الأبناء
الصادقين غالبا ما ينسون كأفراد ما تتضمنه أفكارهم حين يواجهون عقائد
الآخرين ومشاعرهم وتحاميمهم . ومن الصعب في حالتنا هذه أن نتصور
أن مؤلف هذه المماثلات يتوقع لها أن تجد ترحيبا لدى علماء المسلمين ولتستبعد
سوء الفهم بالنسبة لمقصد هذه الكلمات . إن المماثلات ليست وحدها مثار

(١) The World of Islam, Studies in Honour of Philip
K. Hithi London 1960 47 : 59 .

التساؤل بالدرجة الأولى ، وإنما يثير التساؤل قبل كل شيء هذه الراية المصطنعة التي يعرض تحتها هذا كله ، هذه الدعوى العريضة عما لهذا المسلك من معان جلية وآثار في تنوير المسلمين ١ .

والحقائق الثابتة عن ردّ الفعل بين المسلمين لا يبدو أنها تعني الكاتب أو تدعوه إلى الروية ١ وهو نفسه يقر بأنه عرض إحدى مآثراته على مسلم متحرر يحمل درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة لندن ، فصدّم بها كثيرا ولم يتردد في رفضها . ولكن هذا لم يقنع المؤلف ١ ولسنا في حاجة للذهاب إلى الأهر انكشف معارضة أقوى . إن الكاتب نفسه قد رجع إلى ثلاثة ممن يسمون « بالمتغربين Westernized » من المسلمين كل على انفراد ، وكانت الإجابة واحدة على اختلاف في درجة التعبير بين الحدة والركة ، فقد وصفت هذه المحاولات بأنها « سطحية ، و « نافية ، و « كفر صراح ، ١ . . . ترى مع من يكون إذن « الإنصال ، « والنواصل ، وإلى من يكون « التنوير ، ؟

إن المجدل السطحي الضيق ، وانتزاع المقابلات واصطناع المآثرات قد يكون جذابا لأستاذ في مقارنة الأديان يرى واجبا عليه أن يحاول وإصياكي يجد بصورة ما موضوعات للمقارنة كما قد تكون هذه العمليات المتوهمة بما يعني المبشر الذي قد يستخدم هذه المآثرات لاستئناس المقاومة وفتح الطريق . وربما كانت هذه المحاولات نافعة أيضا لمدرس غير مسلم في جامعة غربية كطرائف تعطى لعمله شيئا من الحياة ١ ولكن صدوره عن عقل مسيحي متخصص في الإلهيات وغارق في الإصطلاحات المسيحية ، يجعله على الأقل بغير ثمرة لمن هم على علم من المسلمين (١) فإن الأمر في حقيقته حوار اجتماعي لأجل أن يكون

(١) انظر مثلا الدكتور محمد البهي : الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي القاهرة ١٣٧٦ هـ / ١٩٥٧ م ص ١٨١ .

مشرا فلا بد أن يتناول موضوعات تكون مقبولة ومثيرة للاهتمام عند كل من الجانبين .

وهذا مبشر قديم يحاضر في الشريعة الإسلامية بجامعة لندن ، يعمل على تضمين مقالة واحدة كل اعتراضات المصور الوسطى على محمد وعلى الإسلام ، على نهج أقل من نهج زميله الذي أشرنا إليه الآن تبصرا ودهاء . ولا يبدى احتراما يذكر لذكاء القارئ ، ومن المدهش أن يعان المؤلف في مقدمته أنه يقدم « معلومات صحيحة » لمعالجة الدراسة « موضوعيا » حتى يكون « نصفًا مدققًا » ، ويتوقى « المقارنة عن طريق المقابلة مع المسيحية » ، arlverse comparison with Christianity^(١) ولكن بعد هذه الأعلانات كلها عن الموضوعية يكتب الكاتب أنه « لا يمكن أن يكون هناك شك على أية صورة ، أن محمدا قد تمثل أفكاراً من التلبود وبعض المصادر المحرقة ، أما بالنسبة للمسيحية فإن هناك احتمالاً طاعيا بأن محمد قد استمد إلهامه منها »

وقد يثير انتقاء الكلمات وحده الشك في أمر كفاءة الكاتب كي يكون قاضيا ، ولكن معالجته الفعلية للموضوع في مجمله يكشف عن هذا بصورة أوضح . ولقد تعرض شخص محمد لكثير من الاقتراء ، ولكن يظل الاقتراء الرئيسى هو ما يمس جوهر رسالته وتقديمه القرآن ككلام لله في حين أنه ليس كذلك ! وهكذا نهج الكاتب بالنسبة لمحمد وبالنسبة للإسلام . وعلى هذا النحو يكون الحجج إلى مكة — إحدى دعام الإسلام الخمس — مفتقدا للباعث المعنوى moral uplift ، ويكون دين الإسلام كله على أحسن الاحوال

(١) J. N. Andorson (ed.) the Worlds' Religions, London

1950 وليس للناسر سوى مقال عن الاسلام PP. 52-98 كآله مقدمة وخاتمة . والنصوص المذكورة سابقا في صفحات (n. 1), 85 (n. 1), 82 (n. 5), 60-59-58-56-54-7-8 . 8, 92, 93, 97 .

« باردا شكليا ، ا المؤلف يقول كسابه إن مستويات الإسلام الاخلاقية
قد جعلته ينفر ا

ويتضح تماما ما إذا كان هذا المنهج يرقى إلى الموضوعية التي وعدنا بها
الكاتب أم لا . إنه لا ينسى ماضيه كبشر قديم ويكتب من هذه الزاوية .
وهكذا يصدر الحكم في شأن « تقاوص ، الإسلام من زوايا مسيحية أوربية
عصرية ا ويكون الهدف إنجيليا خالصا ا وبالنسبة للتطورات المحتملة داخل
الإسلام في العالم المعاصر يناقش الكاتب فرص الشيوعية ، ولكنه يؤمل كما
يظهر في « تحول على قياس لم يسبق له مثيل إلى المسيحية التي لم تعرض بعد
بالصورة المناسبة للعام الإسلامي ، ا وهو إذ يخوض بعض المناقشات المعروفة
عند المبشرين يجد من العقبات التي تعترض الطريق نحو « تحويل المسلمين إلى
الإنجيل ، evangelization To Islam حكم الردة ، واقتقاد النصوص التي
تعين على تحويل المسلم عن دينه في القوانين العصرية التي صدرت مؤخرا (١) ا
وهو يختم مقاله في أسلوب شعري « إن للعالم أن يرى ماذا سوف يحدث حين
يعرض إنجيل المسيح الحي بالصورة الملائمة للملايين المسلمين ، ا

وليس ثمة حاجة لفحص مؤلفات الكاتب التي تتعلق بمهنته ، فهي معلومة
موصوفة في مجال العمل القانوني المعاصر في عدد من الأقطار الإسلامية . فإلى
جانب الحكم الأخلاقي المتكرر طبقا للنظرة المسيحية ، فإن هناك فكرة رئيسية
قد عرضت في السطور السابقة . والشريعة الإسلامية ليست نصورا جامدة ،
وقد تعرضت خلال التطبيق لمحاولات التجديد والتنقيح ، وبصورة قوية في
الزمن القريب . ولكن الكاتب لا يعني كثيرا كما يتضح من كتابته بتفهم.

(١) انظر مثلا J. N. D. Anderson, Islamic Laws in the Modern World, New York, 1959 98.

تاريخ الشريعة الإسلامية ١ إن الأصول الرئيسية للشريعة هي القرآن والسنة
فالشريعة طابعها الإلهي ، ولكنها تستمد من مصادر أخرى بجانب هذين
المصدرين خلال تجارب الإنسان في الحكم ، فهناك مجال للصنعة البشرية
أيضا . ومن هنا يكون القانون معرضا للمراجعة والتنقيح من الإسلام إلى
أيامنا هذه (١) .

ولنضع موضع التقدير — على سبيل المقابلة — مسالك باحث له جهده
المتميز في دراسة الشريعة الإسلامية . إنه لا يدفع النتائج إلى ثنايا بحثة في تحامل
تلميذ عداوة متأصلة كامنة (٢) وعلى الرغم من أن بعض أهل العلم من المسلمين
يجدون تحليله متشككا وقد يناقشون مؤلفه تفصيلا ، إلا أن دراسته الرئيسية
على الرغم من ظاهرها ليست مما يصطدم تماما مع أصول الإسلام . فسواء
أكانت الشريعة الإسلامية طبقا لنظرة الدين مستمدة بالدرجة الأولى من
القرآن والسنة ، أم كانت ثمرة تمحيص فقهاء القانون القائم المؤلف existing
customary law وأصحاب الخبرة الإدارية كما يقرر البحث المشار إليه ،
فإن النتيجة في الحالين واحدة . وبالنسبة للجماعة الإسلامية في عهدها المبكر
كان هذا النتاج نظاما قانونيا يتفق مع القرآن والسنة والتجارب المعتمدة .
ويلزم مثل هذا الحياد العلمي في دراسة التجربة القانونية المعاصرة ، فلا يختلظ
باعتساف الأحكام الخلقة أو الضحاية . والتشريع الحديث في صورته المنسقة
التي انتهى إليها ينبغي أن يوزن بموازين الإسلام . وطبقا لهذه الموازين لا بد
للتشريع الحديث كي يكون ناجحا أن يكون مزاجه التركيبي الخاص synthesis

(١) انظر مثلا الملاحظات التمهيدية فيما بعد تحت رقم ٤ .

(٢) J. Schacht, The Origins of Mohammeden Jurisprudence
Oxford, 1950 .

كما كان للتشريع في عصوره الأولى . ولن يعنى هنا تشكيل آلى جديد لنصوص التراث القديم ولا تركيب مدنى يستتر وراء واجهة إسلامية . إن ما يلزم فى هذا الصدد هو « تقويم للحياة الاجتماعية العصرية والفكر القانونى المعاصر من زاوية إسلامية » (١) .

— ٤ —

عندما استغرق الجدلون الأول فى الإساءة إلى الإسلام والتضليل فى فهمه ، كان غرضهم تخريبيا هداما . وبدخول الأهداف التبشيرية أصبحت هناك حاجة إلى شىء من « الموضوعية » ، وأصبح منهج العمل مزيجا من تشويه الإسلام وإظهار معانيه ، ولكن على أساس من وقائع أكثر ثباتا لأجل المقارنة مع المسيحية . وقد هجرت الآن الطريقة الأولى عمليا ، أما الثانية فقد هوّن منها شيئا ما أو ألبست زيا جديدا . ومن صورها المعتدلة القول بأنه لا بدّ للإسلام من « إصلاح » reform . ولا نستطيع أن نتبين أول من نادى بهذا الإقتراح أو استعمل هذا التعبير فى دلالة الغريبة . ولكن من الواضح جليا أن كثيرا من المهراء قد سطر حول هذا الموضوع حتى غدا من الضرورى استجلاء معانيه .

إن المستشرقين — وبخاصة البروتستانتين منهم — لم يستطيعوا أن يحرروا أنفسهم عما يمكن تسميته ب«تحمية» الإصلاح ، فى دين من الأديان ولعله لا يكون مجرد مصادفة أن الباحثين اليهود (والروم الكاثوليك) قلما ينشطون للمشاركة فى هذا الموضوع الذى يكاد يكون حكرا للباحثين البروتستانتين . وعلى الرغم من أن المطابع قد قذفت بكثير من المحاولات التى تتناول مسألة

(١) J. Schacht, Problem of Modern Islamic Legislation in Studia Islamica, xii, 129.

« الإصلاح ، في الإسلام المعاصر ، وعلى الرغم من أنه لا تبدو بوادر توقف أو تناقص في هذا السيل المنهري يبدىء ويعيد القول في فكرة أو فكرتين بعبارات متباينة ، إلا أننا مازلنا نفتقد صياغة واضحة متلاحمة الأجزاء . لهذه الأفكار فيما نشر وبصرف النظر عما يخفيه هذا القناع في أعماق اللاشعور ، فإن اقتراح « إصلاح » الإسلام إذا أخذناه بظاهره يمثل محاولة أخرى لتغيير وجهة نظر المسلم عن الإسلام ، ولجعل الإسلام أقرب بقدر الإمكان إلى المسيحية ، أو إلى الصورة البروتستنتية من المسيحية إذا شئنا تعبيراً أفضل !!

وإذا تركنا جانب المدنية والحضارة والثقافة ، فإن للإسلام بالضرورة . مجالين : العقيدة والشريعة . والأولى بالطبع محكمة جلية لأفهام العالم كله وليست معرضة لتغيير ، أما شريعة الإسلام فهي مستمدة من الوحي ومن نصوص السنة التي وردت خلال التجربة البشرية للحكم . ومن هنا كانت هذه الشريعة منذ أيام الخلافة الأولى حتى وقتنا الحاضر معرضة للتفسير وإختيار ما يلائم نظم الإدارة ويوافق الفن القانوني المعروف والتجربة ، وما يقابل في الأيام الأخيرة التشريع المدني . فأين يريد دعاة « الإصلاح ، أن يقحموا إصلاحهم ، وما هو بالضبط الذي يريدون أن يقحموه ، ولأى غرض من الأغراض !!

نحن لا نريد أن نروغ إلى تفاصيل فرعية ، ولكن ينبغي أن يتضح لكل ذى علم صحيح بالإسلام أن الإصلاح بمعناه المفهوم لا يمكن أن يتسرب إلى مذاهب الاعتقاد دون أن ينقص من سلامتها أو يقضى عليها تماماً . ومن هنا لا يبدو محتملاً أن يقبل مفكر مسلم أن يساند مثل هذه المشروعات ، ولو فعل لما وجد مرجعاً دينياً مسئولاً يتساعح معه فيما ذهب إليه . ومن يؤيد من علماء المسلمين مثلاً صورة جديدة في عرض الإسلام تذهب إلى تطعيم كيان العقيدة.

الإسلامية بالإعتقاد المسيحي في الخطيئة الأصلية original sin أو التجسيد !! incarnation

وللتمثيل على الإضطراب والتخليط في هذا الإصلاح ، يكفي أن تبصر حقيقة الازدواج المتناقض في مزع دعاة هذا الإصلاح من غير المسلمين . فهم بينما ينعون على الإسلام الجمود حتى أنه لا يقبل من التغيير في نظامه إلا قليلا ، إذا بهم حين تستحدث تغييرات بعيدة المدى لا يتركون فرصة إلا ويرزون أن مثل هذه التغييرات فيها تقويض للشريعة . والجماعة الإسلامية تستطيع الحكم في مثل هذا الأمر بصورة أفضل قطعا مستهدية بمبدأين في هذا السيل : أن يكون التغيير متفقا مع المصلحة بالنسبة للجماعة ، ومع مبادئ العدالة . حقيقة تثار اعتراضات على مثل هذا التغيير حتى في زمننا ، والاختيار الضروري لسلامة التغيير الحادث قديما وحديثا ، هو رضا الرأي العام في الجماعة وموافقة العلماء في الإقليم الذي يجرى فيه التغيير . وهناك شواهد طيبة أن هذه السلطات مازالت الآن كما كانت من قبل تبدى مرونتها وسماحتها للتوافق مع الأحكام المستحدثة .

وأول مستشرق ناطق بالإنجليزية ينتج ثمارا فكرية للإسلام في العصر الحديث وماقتت أفكاره تعمل على تزويد من يأتون بعده بالإصول التي تحتاج إلى التوسع ، يوجه عنايته كي يتوفى أن يقحم نفسه متطفلا على جماعة المسلمين أو يجعل نفسه وصيا عليهم حاميا لهم فكل ما يعله المسلمون ، أو ما سوف يفعلون في نهجهم العقيدى أو الشرعى يردّه المستشرق الرشيد إلى أهله من العلماء (١) . أما الباحثون الذين لا تكون لهم مثل هذه العناية فهم يقفزون من

(١) H. A. R. Gibb, Modern Trends in Islam Chicago 1947
122. 129.

الدراسة الوصفية إلى اقتراح العلاج وإصدار النبوءات عن المستقبل .
ولا يستطيع الغريب على نظام ديني أن يتخلى عن أن يكون لطيفاً — فهذه صفة
أولية لابد منها كي يتوقع من الناس أن يسمعوه وأن يحترموه !

إن الإدراك الديني تجربة روحية حدسية intuitive ، ولا يمكن التقاطها
بالمناهج التحليلية والنقدية . وهؤلاء الذين يكونون خارج نظام ديني لا يمكنهم
اقتصاص دلالة التجربة التي يمارسها من يعيشون داخل هذا النظام (١) . إنه شيء
لا يمكن تعلبه من الكتب . ومن هنا كان الخلط في طبيعة أهداف الإصلاح ،
المزعوم بين دعاته من غير المسلمين . ومن هنا كانت الصعوبة التي يواجهها
من يعيشون داخل الجماعة الدينية في تفسير دينهم لمن يطلون عليهم من الخارج
ويحاولون عبثاً تقدير لحنها الأساسي في أغواره العاطفية والحدسية البعيدة ،
عما يغفل عنه المستشرقون الذين يستمدون — معرفتهم بالاسلام أساساً
من الكتب .

وفي الحالات النادرة التي يناقش فيها هؤلاء معالم الاسلام مع علماء المسلمين
أنفسهم قلما تكون النتيجة مرضية . فالمسلم يفترض أن المستشرق يفتنى
إلى اتهامه بالجهل دون تبرير معقول ثم أن هناك صعوبات اللغة نفسها ،
وقليل من المستشرقين من يستطيع إدارة مناقشة بالعربية (أو الفارسية
أو التركية) أو المضي فيها . ولا يزال المسلمين الذين تمكنوا من لغة أوربية
يعانون نقصاً ، فإنهم قلما يستطيعون أن يبادروا المستشرق في استعارة

(١) انظر مثلاً P. Ferris, The Church of England London 19٦2

نقلاً عن Observer Oct 7 1962 « إن الذي يظن من الخارج متسائلاً عن الكنيسة
يأتيه الجواب غالباً بأنه لا يستطيع أن يفهمها ما لم يكن في داخلها حتى وإن كانت تعتبر مثل هذه
المحاولة من جانبه أحياناً تطاولاً غير مستساخ . impertinent » !

الإشارات الثقافية اللبحة فى تلك اللغة ، فضلا عن النفاذ إلى تراثها الكلاسيكى والاستحواذ عليه واستعماله .

هذه بعض العقبات التى تجعل اقترحات المستشرقين إما غير مقبولة أو سيئة الأثر ، وبينما كان كاتب هذه السطور يجمع المادة اللازمة لدراسته كانت الكتابات المنشورة التى تضمنتها قد درست من المستشرقين والباحثين المسلمين والعرب فى أوروبا وأمريكا والعالم العربى . والمثال المناسب للقيام هنا هو رأى باحث يجمع بين التعليم الدينى الإسلامى والتعليم فى جامعة غربية . أن يقول : « لقد عرفت بعض المستشرقين الذين يتعاملون مع الدراسات المسلمين فى استعلاء وتعظيم . وكان هؤلاء المستشرقين إذا ما تساءلوا عن مسألة إسلامية فكأنما يعانون ضمنا أنهم يعلمون كل شىء عنها سلفا فى حين أنهم يأخذون بوجهة نظر أخرى مع قليل من التبصر الحقيقى والنفاذ إلى الأعماق» .

وفى صدد موضوع « الإصلاح » تبدى ملاحظة بنفخة أو بأخرى . وينبغى ألا يفترض على أية حال أن مثل هذا الخلق الذى انعكس على السطور السابقة إنما تسبب عن مصادمات إجتماعية أو أكاديمية سطحية . وربما يخاطر المرء بالقول بأنها لا تنجم ابتداء من بواعث دينية مباشرة . ولكن التاريخ المشؤم للدراسات الإسلامية التى خرجت إلى الوجود من سلالة الجدل والتبشير ، وميراث الصراع العسكرى الطويل بين عالم المسيحية والإسلام ، لا يزال كلاهما يلعب دوره بصورة شعورية أو لاشعورية فى تحديد اتجاهات المسلمين . هناك شعور أحدث تاريخيا وأكثر مرارة أن أفكار « الإصلاح » جاءت مع النفوذ السياسى المسيحى على أجزاء كثيرة من أرض الإسلام ، أو نتيجة لهذا النفوذ (١) . ولقد كان اللقاء المبكر بين الإسلام والفكر الإغريقى

(١) أحمد أمين : يوم الإسلام ص ٢١٠ .

شيئا مختلفا ، فقد كان الإسلام يحكم في مقام رفيع وكان هو السيد صاحب الرأي والتمييز ، يقبل أو يرفض ما يشاء من العناصر الأجنبية أما في الزمن الحديث فإن تمييز الإسلام لما يقبله أو يرفضه عليه أو يدفع إليه أو يجد منه أفراد أو هيئات أجنبية غير إسلامية يشك المسلمون أحيانا فيها ويرون أنها تتصرف وفقا لما تمليه المصالح الأجنبية .

وقد يفسر هذا لماذا لا ينال « الإصلاحيون » من ذوى التوجيه أو التشجيع الغربى أى نجاح فى استمالة تفكير المراجع الإسلامية المسئولة . وإنما هم ينالون الإعجاب أساسا من المستشرقين وأشياعهم . ومن ناحية أخرى كثيرا ما يدفع بالرجعية المصلحون الأصلاء من أبناء الأمة الذين قد يكون لديهم شيء جوهري له قيمته . وكذلك لا ينال كل الرضا من اختاروا طريقا وسطا يقترب قليلا أو كثيرا من أسلافهم فى العصر النهي ، وإنما يُقال عن هؤلاء أنهم لم يذهبوا المدى الكافى ! ولكن هؤلاء لا يستطيعون أن يذهبوا أبعد من ذلك . فإن العلماء فى كل العصور لديهم موهبة فطرية جماعية تشير لهم إلى أى مدى يذهبون ، وماذا يرتضون من حلول التوفيق وأين يصمدون تثبيتا لنظامهم . ولقد كان محمد عبده وتلاميذه أصحاب مثل هذا التوفيق ، ولم تكن تزمت الوهاية Puritanism فى طرف أو تحرر بعض المسلمين الهنود Liberalism فى الطرف الآخر شيئا مقبولا عند هؤلاء أو عند الجماعة الإسلامية و جنتها .

ومن أجل ذلك كانت الضرورة الأولى اللازمة لأى تغيير أو إصلاح ناجح أن ينبع من داخل الأمة ويصدر منها ابتداء فى استقلال عن أى سيطرة أو إيهام من جهة أجنبية . ومنذ التجديد التمهيدى الأصيل فى الإمبراطورية العثمانية فى نهاية القرن الثامن عشر فى عهد سليم الثالث ، ومنذ جهود مفكرى المسلمين فى الهند للبلاغة بين الشريعة الدينية وبين واقعيات السيادة غير الإسلامية تحت

ضغط الاجراءات القانونية البريطانية في الهند ، استمر التغيير في تطبيق الشريعة الإسلامية إلى وقتنا هذا . وربما تزايدت سرعة التغيير نتيجة لاسترجاع الأمم الإسلامية سيادتها أو نيلها الاستقلال ، لكنها لم تبطئ قط . وإذا كانت المعارضة قوية للتغيير في مبدئه ، فإنما كانت تمليها إلى حد بعيد الخشية من تعرض الشريعة المقدسة للخطر في أيدي الأجانب غير المسلمين . ولقد تزايد التغيير ولكن تضائلت المعارضة ، وقد يكون من أسباب ذلك الشعور بالضمان في ظل الحكم الإسلامي وغلبة الواقعية ونزعة التوفيق على المراجع الدينية المستولة .

إن من الخطأ إذن المضي في تأكيد القول بحمود الإسلام وعدم قبوله للتغيير . فإذا ما تجاوزنا دائرة العقيدة الأساسية وبعض المسلمات الدينية المحدودة ، فإن الإسلام قد واجه تغييرات ثورية في هذا الجزء من نظامه الذي يوجه حياة الفرد والجماعة . ومع ذلك يكتب لاهوتي مسيحي يتميز بأنه يعد «مبشراً مستقيماً» أو مبشراً له دراية بالإسلام فيقول منذ قليل^(١) «إن على الإسلام إما أن يعتمد تغييراً جذرياً فيه أو أن يتخلى عن مسابقة الحياة ، ومن الصعب تبين ما يعنيه ذلك بالضبط . ولكن في ضوء ما سلف من مناقشة يكون أحد شطري هذا التقرير غير مقبول ، أما شطره الثاني فيبدو وكأنه دعوة يوجهها إلى المسلمين غريب عنهم بشأن ما يفعلون في دينهم ! وإلى هذا الحد يصل التخليط بدعاة الإصلاح^(٢) إن القوم لا يتبصرون في المضمون والتفاصيل ، فهم يتورطون في التعميمات المهمة التي لا تثبت للامتحان .

(١) K. Gragg, The Call of the Minaret, New York, 1956, 17.

(٢) انظر مثلاً تعبير امضلاً آخر «اصلاح دين الاسلام reform of the religion of

Islam الذي يستعمله G. G. Adams Islam and Modernism in Egypt Oxford 1933, 2, 187.

فہرس

موضوعات الكتاب

- تقديم ١
- فاتحة ١٥
 - الاستعمار العربي يقسل إلى العالم الإسلامي ١٧ - العالم الإسلامي في
 - نظر الغرب للمستعمر ١٨ - وسائل الاستعمار في إضعاف المسلمين
 - في إسلامهم ٢٣
- انجاء حماية الاستعمار ، أو الاتجاه الفكري المالي ٢٥
- مفكرون من المسلمين مع الاستعمار ٢٧
 - حركة السيد أحمد خان ٢٧ - المذهب القادياني ٢٣ - الأحدية ٣٧
- المستشرقون والاستعمار ٣٩
 - النزعة الأولى : إضعاف القيم الإسلامية ٢٩ - النزعة الثانية : تمجيد
 - القيم الغربية المسيحية ٥٢
- اتجاه مقاومة الاستعمار الغربي ٥٥
- مقاومة مزدوجة ٥٧
- محمد جمال الدين الأفغاني ٦١
 - مظاهر مقاومته : الرد على الدهريين في الهند ٦٩ - الدين ضرورة
 - المجتمع ٧٠ - أضرار المذهب الطبيعي المجتمع ٧١ - الدين الإسلامي
 - ٧٥ - محاربة الاستعمار البريطاني ٧٦ - جمال الدين وابن تيمية
 - ٨٨ - تقدير المستشرقين لجمال الدين ٩٠
- محمد عبده ١٠٣
 - أهداف تفكيره ١٠٣ - محمد عبده في طريق جمال الدين ١٠٤ -
 - الشيخ عبده القروي المصري الأزهرى ١٠٨ - الشيخ عبده الفكر
 - ١١٠ - الجانب القوى ١١١ - الجانب الاجتماعي ١١٧ - الروح
 - الجماعية ١١٧ - وجوب مساهمة الأغنياء في تعليم الأمة ١٢٠ -

التعليم الدينى يحتاج مسا- كما آخر ١٢١ - هبوب المجتمع المصرى
 ١٢٤ - ضرورة إعادة توزيع الثروة على الأمة ١٢٨ - جانب الاعتقاد
 ١٣٠ - مشكلة الجبر ١٣٠ - و صلة العقل بالوحى ١٣٧ -
 جانب التربية والتوجيه العام ١٤٠ - محاربة الحزبية المذهبية
 التقليدية ١٤١ - محاربة سيطرة الكتاب لوجه وهو كتاب التأخرين
 ١٥٢ - إحياء كتب الأوائل ١٥٤ - إصلاح الأزهر ١٥٦ - تقدير
 المستشرقين لمحمد عبده ١٦٠ - محمد عبده والسيد أحمد خان ١٦٢ -
 محمد عبده ومحمد بن عبد الوهاب ١٦٦

● التجديد فى الفكر الإسلامى ١٧٣

اتجاه الفكر الإسلامى منذ بداية القرن العشرين ١٧٥ - طابع
 التفكير الغربى ١٨٦ - أثر الحملة الصليبية فى تشويه الإسلام
 ١٨٨ - المجددون فى مصر ٢٠١

بشرية القرآن ٢٠٣

سورتان ٢٠٣ - الصورة الأولى ٢٠٤ - الصورة الثانية ٢١٠ -
 فكرة كتاب الشعر الجاهلى ٢١٢ - رأى القرآن فى كتابى
 المذهب المحمدى والشعر الجاهلى ٢٢٣

الإسلام دين لا دولة ٢٢٧

الدين والدولة فى الإسلام ٢٢٧ - الإسلام وأصول الحكم ٢٤٠ -
 ليس فى الإسلام سياسة ، وما فيه من سياسة لا يتصل بالدين ٢٥٢ -
 الزعامة النبوية ٢٥٥ - خصائص الرعامة النبوية موقعة بوقتها
 ٢٦٠ - وحدة الدين لا وحدة الحكومة ٢٦٤

الدين خرافة ٢٦٩

المذهب الاسمى ٢٧١ - المذهب التجري ٢٧٤ - ملخص المذهبين
 ٢٨٠ - خرافة الميتافيزيقا ٢٨٣ - الميتافيزيقا والدين ٢٩١

الدين مخدر ٢٩٥

الصراع بين الدين والعقل والحس فى تاريخ الفكر الأوروبى ٢٩٥ -
 سيادة النص أو الدين ٢٩٥ - سيادة العقل ٢٩٧ - بلاش
 ٢٩٩ - فيضنه ٣٠٠ - مبدأ التقيض ٣٠٢ - الجاهة الإنسانية

الخاصة والنامة ٣٠٥ - هيجل ٣٠٦ - الدولة والله ، الغاية
 الأخيرة للعقل ٣٠٩ - بين فيشته وهيجل ٣١٠ - سيادة الحس
 ومذهب الوضعية ٣١٤ - كومت ٣١٨ - فيرباخ ٣٢٣ - اثنين قال ٣٢٥
 ماركس ٣٢٦ - الصراع بين الطبقات ٣٢٧ - الدين مخدر ٣٣٢ -
 المذهب المادى التاريخى ٣٣٥ - الماركسية كنظام سياسى للجماعة
 ٣٣٨ - قيمة الماركسية كمذهب فلسفى ٣٣٩ - ملاحظات على الفلسفة
 الماركسية ٣٤٤ - الماركسية والدعاية الشيوعية ٣٥٢ - الماركسية
 والتجديد فى الفكر الإسلامى ٣٦٠ - عناصر الدعاية الشيوعية فى
 التجديد فى الفكر الإسلامى ٣٦٥ - ثبات القيم المعنوية ٣٦٥ -
 تحرير المرأة ٣٧٣ - العمل البدنى ٣٧٥ - التفسير المادى
 الاقتصادى للتاريخ ٣٧٩ - ايمان بحيوانية الجسد وكفر بالسانية
 الإنسان ومخالقه ٣٨٢ - للماركسية تنتظر الشيوعية ٣٨٨ -
 الإسلام ٣٨٩

● الإصلاح الدينى ٢٩٣

حقيقة الإصلاح الدينى فى الاسلام ٣٩٥ - مجد إقبال ٤٠٠ - دوافع <
 الإصلاح ٤٠١ - للمسلم المعاصر ٤٠٢ - الانسان الأوروبي ٢
 المعاصر ٤٠٥ - طبيعة الإسلام ٤٠٦ - إصلاح الفكر الدينى <
 ٤٠٩ - نظرة الإسلام إلى العالم الواقعى ٤١١ - لا انفصالية
 ولا اتحاد فى الوجود ٤١٥ - التجربة فى مجال الدين والسلم ٤١٦ -
 وحدة الذات الإنسانية وخلودها ٤٢٦ - الذات الكلية ٤٣٦ -
 الإسلام فى توجيه الإنسان ٤٤٥ - مبدأ التغير فى العالم الطبيعى
 ٤٤٧ - المجتمع الإنسانى ٤٤٨ - مبدأ الحركة فى الإسلام ٤٥١ -
 ختم الرسالة المحمدية ٤٥٤ - الاجتهاد ٤٥٦ - مجد اقبال فيما أرى
 ٤٥٨ - يلاحظ على تفكير إقبال ٤٦٣

● الإسلام غدا ٤٨١

مواجهة الاسلام لاصليية والماركسية ٤٨٣ - ما أسباب الاسلام من
 المواجهة ٤٨٣ - ما أفاده الاسلام من المواجهة ٤٨٥ - الاسلام
 فوق الزمان والمكان ٤٨٦ - الفراغ فى الحياة التوجيهية العامة
 ٤٩٠ - الأزهر ٤٩٣

٤٩٩	الآزهر في تنظيمه الجديد
٥٠٣	● ملحقات
٥٠٥	المبشرون والمستشرقون وموقفهم من الإسلام
٥٢٨	المستشرقون المعاصرون (جدول رقم ١)
٥٤٣	الخطرون من المستشرقين (جدول رقم ٢)
٥٥٠	بعض السكتب الخطيرة (جدول رقم ٣)
٥٥٥	كتاب « مجد الإسلام » لجامستون فييت
	المستشرقون الناطقون بالإنجليزية ومدى اقترابهم من حقيقة الإسلام
٥٧١	والقومية العربية (للأستاذ طباوى)



الناشر
مكتبة وهبة
١١ شارع الجمهورية بدسابةين

هذا الكتاب

● **عمل** : الفكر الاسلامي • طويلا يحاصر الله • ومما كل من السلام ...
وسبغت الاستعمار الغربي دواءه قاتلة عبيد من أن يطوي • الفكر
الاسلامي الحديث • في شياهما • ... فبقا فيهما انهما ان احدهما لخاله
الاستعمار الغربي • والآخر لقابله •

و قد أجاز الأئمة المال، للاستثمار في كل اختلاف بيننا أنكره من :
 - طريقة الفرائض ، - الإسلام دين لا يبرأه ، - وكل ما الدين حرمانه ،
 - الدين حرام .

ومقدّمات القسّس : الشيخ إسماعيل طه المدينتي قدّامه : رحمه الله عليه
التي قدّمتها في شهر كانون الثاني سنة ١٩٥٤ في مجلس
المدينتي ومجلس الاستشاري القروي في قضاء عكا
بمحافظة الناصرة وبتوجيه من السيد : الشيخ
الشيخ المدينتي في المجلس القروي في قضاء عكا
بمحافظة الناصرة في شهر كانون الثاني سنة ١٩٥٤

[illegible][illegible]

中国医药报